كتاب ما بعد السلفية

في بيت الدبابير

عبدالعزيز بن سعود الصويتي التميمي

www.alukah.net

كتاب ما بعد السلفية في بيت الدبابير!

قراءة نقدية لأبرز المسائل والدلائل في كتاب ما بعد السلفية

الحمد لله.. أما بعد:

فقد أثار كتاب (ما بعد السلفية) للشيخين أحمد سالم وعمرو بسيوني ضجة في الساحة الفكرية، فهُما قد زاوجا في كتابهما بين عقيدة السلف والمذاهب الشكية المعاصرة، فاجترءا على كسر البيضة، وأدخلا أيديهما في بيت الدبابير، وتأبطا سمُرةً قلَّ ورقها وكثر شوكها وصعب مرتقاها، ونزعا بِدلاءٍ سلفية جمام بئر شكية؛ فاستحلت أقلامهما غربا فكريا وماء أجاجا بعد أن كانت تنزع من أم القرى من وحي الهدى ماء زلالًا..

فقد رأيت بعض كتابات أبي فهر سابقا= وكانت حسنة العقيدة، سديدة الرأي في الجملة، ثم سمعت شيئا من لقائه في اليمن عن التحققات السلفية فساءني حينها كلامه، وقلت في نفسي لعله كان كلاماً مرتجلاً لم يزوره صاحبه في نفسه تزويراً كافياً، ثم لما خرج هذا الكتاب بعجره وبجره قطع الشك باليقين.. فنعوذ بالله من الحور بعد الكور.

وقد انبرى في نقد كتابهما هذا بعض الفضلاء نقودا مختصرة في البداية ثم رأيت بعض الردود الجيدة، فجزاهم الله خيرا، وإن كانت كتابتي هذه تمتاز عنها بالرد المفصل في بعض مواضع الزلل، والمآخذ على الكتاب كثيرة جدا يطول تتبعها، وحسبي في هذه الورقة كشف اللثام عن وجه الكتاب؛ لما فيه من الوشوم الشكية في جانبي المسائل والدلائل، وإن كنت أرجو أن أزيل بعض التشوهات التي ألحقها المؤلفان بالتاريخ السلفي والأئمة في ورقة أخرى..

توطئة:

حاول المؤلفان تبرئة ساحتهما بأن (الما بعد) أو (ما بعد الحداثة) لا تمثل حالة عدمية أو حلولية لما قبلها، وقالا: (يحلو للبعض أن يجمع عدة كلمات متراصة بعضهن إلى جوار بعض مثل: "الحلولية" و"العدمية" و"السيولية" الخ؛ ليلقي بها في شيء اسمه "ما بعد الحداثة" مثلا، وهو برأينا يعبر عن مراهقة فكرية..)

ويبدو أن المؤلفين قد انفعلا كثيرا؛ حيث وصفا أي قراءة فكرية توصلت إلى أن ما بعد الحداثة هي هدم وسلب وانهيار لما قبلها هي قراءة مراهق فكريا!

حسنا.. قد يكون هذا الرأي ضعيفا للغاية أو لا قائل به من الباحثين الكبار.. وما إن خفضت رأسي قليلا؛ إذ وقعت عيني على الجملة التالية:(إن هناك من يفهم الما بعد بوصفه انهيارا للقيم التي خرج عليها، وهذه قراءة غير حصرية أو حتمية تنفي غيرها من القراءات، فـ(المابعد) يمكن أن نقرأه بوصفه تجليا جديدا وتفسيرا مختلفا، وليس سالبا..).

فهذه الجملة تخالف الجملة السابقة؛ إذ هذه الجملة الأخيرة تقرر أن تفسير ما بعد الحداثة بالانهيار تفسير شائع مشهور، ولم ينفيا ذلك، وإنما نفيا حصره فيه!

وهاهنا عدة ملحوظات:

الأولى: أن مجرد(البعدية)في اللغة وفي العرف الاستعمالي الشائع في كتب العقائد والمتكلمين والفلاسفة: ليست مدحا، بل هي أقرب إلى الذم؛ لأنها تطلق بإزاء القَبْل، و(البعدية) في اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين على خمسة أضرب: بعدية زمانية ومكانية وشرفية وذاتية ورتبة، والغالب عليها في العرف الاستعمالي هو ذم البعدية ومدح القبلية، وقد حقق ابن تيمية في مواضع من كتبه أن تلك الأضرب الخمسة ترجع إلى البعدية والقبلية الزمانية لا غير.

والمقصود أن المؤلفين ذمّا كتابهما من حيث أرادا مدحــه، ولو كان حاذقين لسمياه(ما قبل السلفية) وعنيا به الكتاب والسنة أو نحو ذلك من العناوين؛ ليحقــق بــذلك غرضــهما، ولكن اللــه أراد أن يفضــحهما بــالعنوان كمــا سيفضــحهما بالمضمون.

الثانيــة: أن المــؤلفين حصــل منهمــا اضــطراب، فتــارة تفســير(مــا بعــد الحداثــة) بالعدميــة والحلوليــة: مراهقــة فكرية، وتارة تفسيرها بالعدميــة والانهيــار قــراءة صــحيحة لكنها ليست حصرية!

الثالثة: سلمنا جدلا أن (الما بعد) في الاصطلاح الفلســفي المعاصــر ليســت بالضــرورة عدميــة ســالبة، ولكنكمــا جعلتماهــا: (تفســيرا مختلفــاً) فمــا معــنى هــذا التفســير المختلف؟ أهو اختلاف تنوع أم اختلاف تضاد؟

فإن كــان اختلاف تنــوع فــالخطب يســير، لكن لا يظهــر أن هــذا هــو المــراد؛ لأن المشــهور من لفــظ الاختلاف في الأبحاث المعاصرة هو اختلاف التضاد، ولأن مــا أورداه في الكتاب ليس من باب اختلاف تنوع.

وإن أرادا به اختلاف التضاد: فهو ســالب لمــا قبلــه وعــادم له، وإحلال لهذا التفسير مكانه.

الرابعة: أنه لو كان (للما بعد) تفســيران: أحــدهما صــحيح، والآخــر باطــل، فمن الغلــط وضــع مثــل هــذا العنــوان الملتبس!.

الخامسة: أن الباحثِين يكادون يتفقون أن (ما بعد الحداثة) تعبر عن حالة عدم رضى عما قبلها، وأن ما بعدها مخــالف لما قبلها، بل ونقد لها[1].

[1] () قال ألان تورين-كما في كتاب طـه عبـدالرحمن ونقـد الحداثـة(75)-: (إن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشـر لا يمثل مرحلة جديـدة في مسـار الحداثـة بقـدر مـا يمثـل مرحلـة نقـدها وتفكيكها)، قال بو زبـرة:(هـذه المرحلـة هي مـا بعـد الحداثـة) ؛ وعليـه يكون(ما بعد السلفية) مخالف لما قبلها سـواء كـان من كـل الوجـوه أو من بعضها، وأيا كان ذلك فهذا نذير شر أن يخالف المؤلفان السلف في القرون الأولى ولو من بعض الوجوه.

السادسة: حصل بين الباحثِين نزاع في مصطلح ما بعد الحداثة، هل هو تقويض لما قبله كما يقول ليوطار أو هو امتداد وتجدد كما يقول هابرماس أو هو تقويض من بعض الوجوه كما يقول جاك دريدا؟

ومن رجح أن (ما بعد الحداثة) امتداد لما قبلها، إنما أرجع ذلك إلى طبيعة الحداثة نفسها: فهي غير ثابتة ولا مستقرة[2].

والمقصود أن من يرى أن ما بعد الحداثة امتداد لما قبلها لا ينازع في أن ما بعدها مغاير لما قبلها في الجملة، وإنما يقرر أن هذا التغير في كثير من مبادئ الحداثة هو من طبيعتها!

وأما السلفية فأصولها ومبادئها لا تتغير باتفاق المسلمين، فكيف تقاس بالحداثة المتغيرة بطبيعتها؟

وبالجملة: فإن هذه الملاحظات تبقى يسيرة لو كان(ما بعد السلفية) مجرد عنوان جذاب يحوي في مطاويه مضامين سلفية، ونقوداً محررة بعلم وعدل لا بظلم وجهل.. لاسيما أن مؤلفيه معروفان بحميتهما السلفية، وكتاباتهما الحسنة، ومنهجهما المعتدل؛ خاصة أحمد سالم صاحب كتاب الدولة المدنية الذي حرر فيه اللفظ تحريراً بديعاً، وله كتب أخرى لا بأس بها، ويظهر منها توسع في المقروء.

---

2 () قال عبدالوهاب المسيري في كتابه الفلسفة المادية (167):(هي رؤية تنطلق من عدة أطروحات فلسفية متداخلة ومصطلحات صاخبة رنانة تتغير بمعدل مرة كل أسبوع تقريبا، كلها تؤكد غياب المرجعيات وتآكل الذات وفقدانها لحدودها، وتآكل الموضوع وفقدانه لحدوده، وهيمنة النسبية المعرفية الأخلاقية..). وهذا ما أكده هابرماس وهو ممن يرى أن ما بعد الحداثة امتداد لها؛ إذ هي:(لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة، ولكنها تتجدد دوما كلما تجددت العلاقات بالقدم.. الحداثة مشروع غير منجز أي غير مكتمل، بل في طور الاكتمال؛ كون الحدثة ليست عهدا ولى وانقضى، بل الحداثة تدور حول نفسها). من كتاب طه عبدالرحمن ونقد الحداثة(76). ويقول جاك دريدا في حوار مع كيرني كما في كتاب جدل العقل(171):(على المرء أن يتغلب على التعارضات المطلقة الخاصة بالانقطاع التاريخي"التمزق" والاستمرارية "التكرار" حيث أنهما ليسا قطعية خالصة مع الماضي، ولا انفتاحا خالصا عليه، أو تحليلا له).

فهل(ما بعد السلفية) مجرد عنوان ولافتة جذابة لا غير، أم أن وراءها عواصف هوجاء طمرت الآبار، وأهلكت الحرث، ونقضت الغزل،.. فحاولا عبثا اختراق حصون القرون السلفية الشامخة، وتقويضها بذرات الرمل، وحبات النوى، وأحجار الخذف؟!

الحقيقة أن المؤلفين في أكثر مباحث الكتاب يرسلان الكلام على عواهنه من غير تحرير، وهذه آفة أكثر المؤلفات الحديثة، وبعض المؤلفات القديمة، وقد حلّل ذلك الإمام الشافعي وذكر الأسباب فقال: في الأم(7/287):(أما بعضهم فقد أكثر من التقليد والتخفيف من النظر والغفلة والاستعجال بالرياسة).

*أبرز المآخذ على الكتاب:

من يتصفح الكتاب تستوقفه مآخذ كثيرة يطول نقدها هنا، وإنما أكتفي بأبرز المآخذ في جانبي المسائل والدلائل:

الجانب الأول: المآخذ في المسائل.

فقد اكتفيت بسبع مآخذ في جانب المسائل وهي كالآتي:

الأول: نسبية الحقيقية النِحْلِية:

الثاني: سوء فهم حديث الافتراق.

الثالث: مسألة لفظي بالقرآن مخلوق.

الرابع: الأخذ بظواهر النصوص.

الخامس: فرية إعادة القراءة.
السادس: مسألة حوادث لا أول لها:
السابع: الطعن في منهج أهل الحديث.

حسناً.. دعنا نبدأ بها واحداً واحداً ونكتشف ما تحت هذه العناوين من المضامين..

المأخذ الأول نسبية الحقيقية النِحْلِية:

من المحزن أن أوضح أن المؤلفين حصل منهما تشكيكٌ بعقيدة السلف، وقرَّرا أن الحق مبثوث بين طوائف أهل القبلة، فهو غير محصور في طائفة معينة لا أهل السنة ولا غيرها؛ مرتشفان من حنضل المذهب اللا أدري السفسطائي، ومنخرطان في سلك المناهج التنويرية في قراءة النص المتناولة لتعدد القراءات والتفاسير، وتاريخيتها، ونسبية فهمها، على اختلاف بينها..

فقد قررا في الكتاب نسبية الحقيقة بين النِّحل الإسلامية، فقالا في(67): (فالحق في أمة محمد لا يجمعه كله واحد بعينه ولا جماعة بعينها، ولا يفوت جميعه الأمة كلها حتى لا

يدركه منهم أحد، فالحق كله فيهم كلهم، وليس واحدا منهم يجمعه كله).

ويعنيان(بالجماعة) التي لا تحوز الحق كله، ولا تخلو منه كله: أي جماعة من جماعات أهل القبلة سواء كانت أهل الحديث، أو الأشاعرة أو المعتزلة أو الشيعة..! فقد صرحا بذلك في هامش(56): (سواء أكانت هذه الفرقة هي أهل السنة والجماعة، أو أهل الحديث، أو المعتزلة، أو الأشاعرة أو الشيعة أو غيرهم، فكل فرقة وافقت النبي في باب من أبواب ما جاء به: فهي ناجية في هذا الباب، وكل فرقة خالفت النبي في باب من الأبواب فهي من الهالكة-هي في النار يعني متوعدة-في هذا الباب.

وفق هذا التصور: فقد يكون أحمد بن حنبل من الفرقة الناجية في باب، والقاضي عبدالجبار من الفرقة الناجية في باب أو مسألة، وكلاهما من الفرقة المتوعدة بالنار في أبواب أخرى حصل فيها الذنب المحض، أو الخطأ الموقوفة مغفرته على العذر، وإنما تكون إمامة أحمد باعتبار كثرة صوابه وهدايته المشهود بها لا باعتبار نجاته بالتصور الافتراقي..).

ثم قالا:(فليس ثمة فرقة واحدة من المسلمين حازت كل ما عليه النبي وأصحابه **من الإيمان**، فضلا عن الإيمان والقول والعمل جميعا)

حسناً.. دعنا نناقش هذه المسألة المهمة التي تمثل منعطفا خطيرا في فكر المؤلفين.. من وجوه:

الوجه الأول: أنهما قررا أن الحق موزَّع بين الفرق الإسلامية ولم يذكرا دليلاً واحداً على هذه الدعوى الجسيمة، وهذا وحده كافٍ في إسقاط دعواهما!

الوجه الثاني: أنهما جزما أن الحق لا يخرج من طوائف الأمة ولم يذكرا دليلاً على هذه الدعوى.

الوجه الثالث: أن هذا القول متناقض في نفسه؛ إذ إن قولهما إن(الحق في أمة محمد لا يجمعه كله.. جماعة بعينها، ولا يفوت جميعه الأمة كلها حتى لا يدركه منهم أحد)قولٌ لم يسبقان إليه، أو يقال: هل سبقهما إلى هذا القول جماعة معينة من جماعات الأمة أم لم تقل به أي جماعة ؟ فإن كان الأول: فعليهما إيراده هنا، وأنى لهما ذلك خاصة في أصول الدين، وإن كان الثاني: فهو يبطل مذهبهما؛ إذ كلامهما هذا لم يقل به أحد من طوائف الأمة؛ فإن كان حقا فقد فات الأمة كلها حق لم يتكلم به أحد، وهو يناقض دعواهما، وإن كان قولهما باطلاً؛ فلا حجة فيه!

الوجه الرابع: ظاهر قولهما أن أهل السنة غير أهل الحديث؛ حيث قالا: (سواء أكانت هذه الفرقة هي أهل السنة والجماعة، أو أهل الحديث..) وهذا عطف بينهما بحرف (أو) المفيد للمغايرة، وهذا قول لم يقل به أحد من السلف، ولعل المؤلفان رأيا أن الأشاعرة ينازعون السلف في اسم أهل السنة، فيقال: ومنهم من ينازع في اسم أهل الحديث كابن فورك في كتابه بيان مشكل الأحاديث(46)، وإن كانت المنازعة في الاسم الأول أشد..

الوجه الخامس: أن المؤلفين جزما أن الحق ليس محصوراً في طائفة، وجزما أنه لا يخلو منه جميع الطوائف.. والسؤال: لا يخلو حالهما من أمرين: إما أن يعلم المؤلفان مواضع الحق أو لا يعلمانه، فإن علماه وجب عليهما اتباع ذلك وبيانه؛ وعليه يكونان قد جمعا الحق الذي تفرق عند غيرهما لا سيما في الاعتقادات(الإيمان)، وبهذا يُبطلان أصل مذهبهما في تفرق الحق، فها هو قد جُمع في شخصهما!

وإن لم يعلماه: فكيف أمكنهما تحديد نسبة كثرة الصوابات عند أحمد وغيره من غير علم؟

فإن قالا: علمنا الحق كله ظناً لا يقينا، ويجوز العمل بالظنيات.. قيل لهما: هذا العلم الظني مخالف ليقينكما أو

ظنكما بتفرق الحق بين الفرق؛ إذ حصرتماه الآن في شخصكما(ظناً)، كما أن العمل بالظن في الاعتقادات فيه نزاع بين الفرق، ولم يوافق على العمل به سوى أهل السنة ومن قاربهم مما لا يتسع المقام لبسطه هنا.

الوجه السادس: أن المؤلفين يكثران من الدعاوى ولم يذكرا تلك المسائل والأبواب التي أخطأ فيها أهل السنة في الإيمان ولو ذكراً مجرداً فضلاً عن غيرها من الأبواب؛ إذ قالا: (فليس ثمة فرقة واحدة من المسلمين حازت كل ما عليه النبي وأصحابه من الإيمان، فضلا عن الإيمان والقول والعمل جميعا).

الوجه السابع: أنكما لم تفصحا عن عقيدتكما الجديدة التي جمعت الحق الذي تفرق بين طوائف أهل القبلة، ثم لماذا لا تكون فرقتكما ليس الحق محصوراً فيها كسائر فرق المسلمين، والحق مجهول، ويلزم من ذلك ضياع الحق!

الوجه الثامن: كيف علمتما أن الحق لا يفوت كل الفرق؟ فإن قلتما: بالإجماع، قيل لكما: إن النظّام وطائفته من المعتزلة نازعوا في حجية الإجماع، وقد يكون الحق معهما، فيصبح الإجماع مشكوكاً به، وهو يتنافى مع جزمكما، ثم إنه لم يقل بهذا القول أحد منهم فكيف يكون إجماعاً؟

فإن قيل: إن وجه الإجماع هو أن كل فرقة ترى أنها على الحق، وانضمامها مع غيرها من الفرق في الاسم العام لا يخرجها عن كونها على الحق.

فالجواب أن هذا من مواضع التلبيس، وهو من جنس ما لو قال أحد: إن الحق لا يخرج عن الأديان الثلاثة اليهودية والنصرانية والإسلامية.. فهذا يوهم أن الحق متفرق بين هذه الأديان أو أن الأديان كلها متماثلة في الجملة كما يروج له وليم بيكر وأصحابه!

ومقولة: (إن الحق لا يفوت كل فرق أهل القبلة) مقولة مجملة؛ إذ تحتمل أن الحق لا يفوتها بمجموعها، وإن كان قد يفوت كل فرقة منها، وهذا ما قرره المؤلفان، ولم يوافقهم عليه أحد البتة، وتحتمل أن الحق لا يفوتها بمجموعها ولا يفوت جماعة معينة منها، ويفوت غيرها بعض الحق يكثر أو يقل، وهذا مذهب كل الجماعات الإسلامية، وكل جماعة تدعي أنها هي تلك الجماعة التي لم يفتها الحق، ولا ريب أن المقتفي لآثار النبي-صلى الله عليه وسلم- وأصحابه هم جماعة أهل الحديث، وهذا معلوم بالاضطرار الخاص.

ثم لو سلمنا صحة هذا الإجماع.. فهو ليس إجماع الصحابة الذي هو حجة لا غير عند المؤلفين.

فإن قلتما: ليس دليلنا الاجماع، وإنما دلَّ الكتاب والسنة على أن الحق لا يفوتها جميعا وأنه يتفرق بين الجماعات..

فقد أصبتما حين جعلتما المعيار هو الكتاب والسنة بصرف النظر عن تفرق الحق أو اجتماعه، ثم يقال لكما: ما الدليل من الكتاب والسنة على تفرق الحق بين الجماعات، وليس فيهما ما يدل على تفرقه؟

بل فيهما ما يُعلم بالاضطرار أن الحق في جماعة واحدة هي المستمسكة بمكان عليه الجيل الأول، وسائر الفرق على الباطل، فوقع الحق وبَطَل ما كانوا يعملون!

الوجه التاسع: ظاهرٌ من كلامهما مذهب الإرجاء؛ إذ فرَّقا بين الإيمان وبين القول والعمل، فقالا:(فليس ثمة فرقة واحدة من المسلمين حازت كل ما عليه النبي وأصحابه من الإيمان، فضلا عن الإيمان والقول والعمل جميعاً)، ولعل هذه من المسائل التي أخطأ فيها السلف عند المؤلفين!!

الوجه العاشر: أن هذا الرأي الجديد يفتح الآفاق لأنواع السفسطائيين في اختيار (توليفة) جديدة لمذهب جديد، بشرط أن لا يخرج عن الطوائف الإسلامية، ولا يخالف

إجماع الصحابة؛ فيأخذ برأي الجهمية في الأسماء والصفات والإيمان، وبرأي القدرية في القدر والخروج، وبرأي الشيعة في الصحابة..

فإن قالا: نحن قد سُبقنا إلى هذا الرأي وأن الحق لا تحصره طائفة معينة، فقالا في(67): (يقول النووي حاكيا عن عياض: "ويحتمل أن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين، منهم شجعان مقاتلون، ومنهم فقهاء ومنهم محدثون، ومنهم زهاد وآمرون بالمعروف وناهون عن المنكر، ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين، بل قد يكونوا متفرقين في أقطار الأرض).

والجواب عنه من ثلاث جهات:

أ- أن المؤلفين وهما في عد هذا من كلام عياض، وإنما هو من كلام النووي.

ب- أن النووي هنا لم يقل: إن الحق متفرق بين الفرق الإسلامية من معتزلة وشيعة وغيرهما البتة، بل النووي والقاضي عياض وغيرهما يسمون المعتزلة ونحوهم مبتدعة، وأهل أهواء، ويحكون في تكفيرهم قولين، وإن كانوا يرجحون عدم التكفير، قال النووي في شرح مسلم(7/ 160):(ومذهب الشافعي وجماهير أصحابه العلماء أن الخوارج لا يكفرون، وكذلك القدرية وجماهير المعتزلة، وسائل أهل الأهواء)، فكيف يزعمان أنه يوافقهما على هذا المذهب الرديء؟[3]

ت- أن النووي فَهِم من كلام أحمد وغيره أن هذه الطائفة الظاهِرة مخصوصة بباب العلم والعلماء، فقرر القاضي عياض أنها تتناول كل أبواب الخير من صلاة وصيام وجهاد..؛ إذ كلها من الحق!

والظاهر أن أحمد وغيره لم يقصدوا انحصارها في باب العلم والعلماء، وإنما قصدوا اشتراط أن تكون عقيدة تلك

---

3 () الشفا: (2/ 601)، (2/ 623)

الطائفة في سائر الأبواب على عقيدة أهل الحديث في الجملة، وسيأتي بسط لهذا الحديث في جانب الدلائل بإذن الله.

فإن قيل: أليس فقهاء الإسلام يختلفون في المسألة الواحدة على قولين أو أكثر، وهم متفقون على أن الفريق الواحد منهم قد يخطئ الحق كما أنهم متفقون على أن الحق لا يخرج عن جميعهم!

فالجواب: أن هذا في المسائل الاجتهادية التي يصرح الفقهاء فيها أن الحق لا يخرج عن جميعهم وأن قول كل مذهب لنفسه حق ويحتمل الخطأ، وقول غيرهم خطأ ويحتمل الصواب، أما المسائل القطعية وما يشبهها كعامة أبواب العقائد ومسائله وكثير من مسائل الأحكام.. فأرباب المقالات الاعتقادية يصرحون أن الحق لا يخرج عن جماعتهم وأن قولهم حق لا يحتمل الخطأ، وقول غيرهم خطأ لا يحتمل الصواب، بل يبدعون المخالف أو يكفرونه أو يعذرونه للجهل أو التأويل ونحو ذلك.. ففرق بين هذا وهذا باعتراف المختلفين أنفسهم.

والمقصود هو بيان فساد هذا المذهب الرديء من أوجه كثيرة يطول استقصاؤها، وكل غلط تعظم شناعته بمجرد إيراده، والمؤلفان لم يكتفيا بهذا حتى طابت نفسهما في محاولة عابثة بإيراد مقارنة جائرة في بين أحمد بن حنبل إمام أهل السنة والقاضي عبد الجبار=فلم تغن عنهما شيئا، وكان الأولى مقارنة أحمد بمعاصريه كبشر المريسي أو أحمد بن أبي دؤاد ونظائرهما؛ ليتضح الفرقان لعموم طلبة العلم الذين يعلمون حقيقة هذين الجهميين وكلام العلماء عنهما من سب وتبديع بل وتكفير، لا مقارنته برجل توفي في القرن الخامس؛ لتخف وطأة المقارنة عند من لم يعرف القاضي عبد الجبار، ويتوصلا بذلك إلى التشكيك في منهج أحمد وسائر السلف!

وهذه اللغة (التوعية للحقيقة) أو تفرق الحقيقة بين الطوائف الإسلامية ليس لها أي امتداد داخل التراث الإسلامي، وإنما هي فكرة وافدة من موجات المد التغريبي تحت ما يسمى بالتسامح الإيجابي في أوربا لا يتسع المقام لبسطها هنا[4].

---

4 () قال عبدالرحمن بدوي في مقدمة رسالة التسامح لجون لوك(8): (والقائلون بتساوي الأديان يؤكدون التسامح الديني؛ لأن كل دين حسن وحق، فكل دين حسن من حيث إنه يرضي نزعات أتباعه، ولا يوجد في نظرهم دين واحد يحتوي على كل الحق وحتى لو وجد فليس من الممكن تمييزه بيقين قاطع. والقائلون بالنسبية الدينية يقررون أن كل دين يكشف عن جانب من جوانب الحق، ولهذا كانت الأديان كلها ضرورية من أجل تحصيل الحق كله..) ثم ذكر ثلاث مراحل للتسامح، وما يعنينا هنا هو المرحلة الثانية(تعدد الفرق المسيحية على أساس مسيحي)، ومنذ القرن السادس عشر وما بعده انطلقت الدعوة إلى التعايش السلمي بين الفرق النصرانية على يد مارتن لوثر ثم ما لبث أن نكص على عقبيه وقاد حملة شعواء ضد مخالفيه، ثم أبرمت معاهدة التعايش في منتصف القرن السادس عشر، قال جوزيف لوكلير في كتابه تاريخ التسامح في عصر الإصلاح(33):(تم إبرام المعاهدة في الخامس والعشرين من أيلول/سبتمبر عام 1555م بعد انعقاد للمجلس دام ستة أشهر وقد صدر على إثر ذلك وثيقة من اثنين وعشرين بندا تنظم التعايش بين الطائفتين الكاثوليكية والبروتستانتية باستثناء الطوائف الأخرى..)، ثم ذهب كاميرا يوس في مطلع القرن السابع عشر بعد أن شهدت أوربا صراعا بين ثلاث طوائف- اللوثريين والكلفانيين والكاثوليكيين- إلى التسامح الديني داخل الديانة النصرانية أو كما يقول جوزيف لوكلير في تاريخ التسامح(374)(على أن تسامح كاميرا يوس ينحصر بالطوائف المسيحية الكبرى) وهذا التسامح فيما يبدو ليس باعتبار أن الحق متفرق بين الطوائف، وإنما باعتبار عدم إيذاء الفرق المخالفة، ثم صدر كتاب كالسيتليون(مقالة في الهرطقة) وقرر-كما في تاريخ التسامح(428)-وزاد على سابقيه بما يوحي بتفرق الحق، فقال:(في مجال الدين غالبا ما نفتقر إلى اليقين اللهم إلا بالنسبة إلى بعض الحقائق العامة الكبرى كوحدانية الله.. بل بين المسيحيين الذين انقسموا في ما بينهم بسبب تنازعهم حول نقاط كثيرة، فليضعوا حدا لتبادل الاتهامات بالهرطقة طالما أن أحدا لا يمكنه أن يتهم أحدا بالعناد في الأمور الغامضة أو غير اليقينية، وقد تجرأ كالسيتليون فطبق على الخلافات العقائدية تلك النصائح التي كان يسديها القديس بولس إلى المؤمنين حول مسألة تناول اللحوم المقدمة للأصنام: "فعلى الذي يأكل ألا يزدري من لا يأكل، وعلى الذي لا يأكل ألا يدين من يأكل، فإن الله قد تقبله")فظاهر كلامه هنا أنه يؤمن بتعدد الحق داخل الديانة النصرانية، غير أنه ذكر في موضع لاحق أن من أخطأ فإنه يجتذب إلى الحق برحمة كما يجتذب الأتراك واليهود! فهذا التقرير حول الفرق النصرانية يشبه إلى حد كبير تقرير المؤلفين حول الفرق الإسلامية، وفي أواخر القرن السابع عشر أصدر جون

وتبع هؤلاء الكفار بعض المخدوعين، ولو قلَبْنا جيوب الحداثيين لتساقطت منها مقصات التراث تحت ما يسمى بإعادة قراءة التراث، وتعدد التفاسير، كما يمكن أن نلتقط من بعض شوارد المبتدعة اليوم من يقرر هذا المذهب الفاسد الذي ذهب إليها المؤلفان السلفيان[5]!

وهذا المنهج الذي اختطَّه المؤلفان في كتاب ما بعد السلفية، وسبقهما إليه عدد من التمييعيين: هو منهج

لوك-المنظر الأشهر لليبرالية- رسالة في التسامح قرر فيها التعايش مع الأديان الوثنية كما قرر-وهو ما يعنينا هنا- ما يشبه تقرير المؤلفين؛ إذ قال في(80):(كل كنيسة تعتقد في نفسها أنها مستقيمة الإيمان، وأن غيرها ضالة أو هرطقية، ذلك لأنه أياً ما كانت عقيدة أية كنيسة فإنها تعتقد أنها على صواب، وأن غيرها على ضلال، وهكذا فإن النزاع بين هذه الكنائس حول صواب عقائدها وطهارة عبادتها متكافئ بين كلا الطرفين، ولا يوجد أي حكم سواء في القسطنطينية أو في أي بلد آخر على وجه الأرض...فلينظر هؤلاء الناس كم يأثمون إثما فضيعا؛ إذ يضيفون الظلم إن لم يكن إلى ضلالهم). فنلاحظ أنه في معرض حديثه عن التسامح يقطع بأن الحق موجود في الفرق النصرانية لكنه يقرر أنه لا يمكن تمييزه وهو قريب من تقرير الشيخين مع استبدال طوائف النصرانية بالطوائف الإسلامية.. مع فارق بأن هذا قرر عدم التمييز، وهما قد قررا القدرة على التمييز، ومذهبه أبعد عن التناقض من مذهبهما؛ لأنه إذا أمكن التمييز لزم ضرورة معرفة الحق، ومن عرفه واتبعه كان هو المحق وما سواه مبطل..!

5 ()1-قرر الإباضي علي بن يحيى معمر(ت:1400)أن(كل واحدة من تلك الفرق كانت تمثل جانبا معينا وتبني من زاوية خاصة، ولن يكتمل البناء إلا بوجودها جميعا واشتراكها في إقامته معا، إن لكل فرقة من الفرق الإسلامية في خدمة الإسلام جهدا مشكورا سواء كرهنا أو رضينا.. وليس من حق أصحاب أية فرقة أن يعتبروا أنفسهم هم ممثلي الإسلام يحكمون على غيرهم من الفرق والطوائف بالتفسيق أو التبديع أو التكفير)نقلا من كتاب سلطة الإجماع الإشكالية والنقد د. حمادي ذويب.

وهذا المعنى الذي ذكره هذا الإباضي خيرٌ من المعنى الذي ذكره المؤلفان؛ إذ غاية هذا الكلام أن من أهل البدع من ينصر الإسلام، وهذا حق، بل من أهل الكفر من ينصر الإسلام كما نصره عم النبي-صلى الله عليه وسلم- أبو طالب، وأما النهي عن التفسيق أو التبديع أو التكفير، فهو قريب من كلام المؤلفين في الجملة؛ لأن النزاع في العقائد وُجِد في عصر التابعين ومن بعدهم-ولم يكن فيه إجماع للصحابة-فهو محل اجتهاد، وما كان كذلك لم يجز التبديع فيه أو التكفير.

2-وفي كتاب ثقافة التلبيس للخراشي(236)ذكر أن حسن المالكي في كتابه قراءة في كتب العقائد قرَّر سوغان اجتهاد الفرق الإسلامية المختلفة في عقائدها، وإنما الواجب هو التقائها على الخطوط العريضة والإيمان الجُمْلي ويُترك كل مذهب وما يعتقد من شيعة ومعتزلة وأشاعرة وأهل حديث!

متذبذب، ليس له قدم راسخة؛ إذ يعتمد شرُّه على نوع التوليفة التي سينتقيها الباحث، وهي من زمرة القراءات المتعددة للحداثيين، فقد تكون خطوة أولى من خطوات بناء القطيعة مع التراث من أصحاب النزعات التاريخية من مدرسة فولتير الفرنسي، وفيكو الإيطالي، كالعشماوي، وحسن حنفي، ونصر أبو زيد، ومحمد أركون، وغيرهم!

وقد يكون تأثَّرٌ بالموجات الحداثية، والمسالك التفسيرية، فخدعته بنرجسيتها، وفتنته ببريقها.. فتشرَّبها قلبه كما تتشرب الاسفنجة الأوساخ، ودُهش عقله أمامها فأناخ، وقد يخالط ذلك قصود حسنة، وحظوظ خفية..

ولاريب أن المؤمن الذي استزلَّه الشيطان إنْ تبيَّنت له ظلْمةُ هذا النفق الموحش كاع، وفاه لسانه بالتوبة والاسترجاع، وأحسب المؤلفين أوَّاهين، وإلى الحق راجعين.. هدانا الله جميعا للحق، وثبتنا عليه.

3-وألقى أ.د.عبد القادر بطار ورقة تحت محور: "التعددية الدينية في التعاليم العقدية الإسلامية". في جامعة مونستر الألمانية فذكر كلاما يشوبه الضبابية، ومن جملة ما قرره أن وجوب التسامح مع الفرق الإسلامية وأن كل فرقة قد يكون معها قدرٌ من الصواب؛ ولهذا أتى بـ(توليفة) جديدة متوسطة هي المذهب الأشعري، فقال:(لقد اعتبر الإمام الأشعري جميع أهل القبلة مسلمين، لا يجوز تكفيرهم، وهذا أصل مهم.. إضافة إلى مسألة تكافئ الأدلة التي تعني الاعتراف بقدر من الصواب في كل طرف من الطرفين المتقابلين، يصححه التوسط الذي هو أساس المذهب الأشعري يجعل المذهب الأشعري الذي يمثل قمة التسامح الديني بإعلانه عن هذه المبادئ الأساسية).نقلا من صحيفة ستي الدرويش. فمقدمة كلامه من جنس كلام المؤلفين وإن كان غرضه ترجيح المذهب الأشعري.

4-وفي كتاب إسلام المجددين(62) لمحمد حمزة يقرر أن المناهج الإسلامية في قراءة النص مختلفة، وقرر أنه ينبغي أن يكون النظر إلى قراءة النص(مصاحبا بالإقرار بتعددية المنهج في معالجة النص الديني وعدم التسليم بمنهج بعينه دون آخر) نقلا من كتاب القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي(271) لعبدالولي الشلفي.

فنلاحظ أنه قرر أنه لا ينبغي التسليم بمنهج واحد معين في قراءة النص لا منهج سلفي ولا معتزلي ولا غيرهما.

5- وقد سبق المؤلفين الدكتور سليم العوا؛ إذ ألف كتابا في ذلك سماه(التعددية في الإسلام)، فقال معلقا على حديث الافتراق كما في(28):(فالأخوة الذين يعولون عليه في رفض التعددية، أو في تعداد الفرق الإسلامية عليهم أن يرجعوا إلى أهل الرواية؛ حتى يقفوا على مدى صحته(نقلا من كتاب ثقافة التلبيس للخراشي(59).

المأخذ الثاني: سوء فهم حديث الافتراق.

فقد قالا في(51): (روى أصحاب السنن من طرق عن أبي هريرة ومعاوية وأنس بن مالك وغيرهم أن النبي-صلى الله عليه وسلم-قال:" افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: هي ما أنا عليه وأصحابي"

تذهب السلفية المعاصرة تبعا لشيخ الإسلام ابن تيمية بدرجة أساسية إلى أن هذا الحديث هو قسمة فرق المسلمين، وأن الخلافات الواقعة بين المسلمين في العقائد هي مورد القسمة والافتراق، وأنه ثم فرقة واحدة هي الناجية يوم القيامة غير متوعدة بعقاب من هذا الوجه وهي الفرقة التي التزمت بما عليه النبي-صلى الله عليه وسلم- وأصحابه في أصول الاعتقاد..).

ثم ذكر المؤلفين أن حديث الافتراق موافق لعمومات الشريعة وأصولها.. وقد أحسنا في ذلك، وإن كانا مخطئين في معرفة مذهب نقاد الحديث الكبار الذين يتوسعون في تصحيح الأحاديث الموافقة لأصول الدين وقواعده إن كان ضعفها مما يحتمل كأحمد وغيره ويمثِّل لها بتحسينات الترمذي، وقد ورد الحديث من طرق، وصححه الترمذي وابن تيمية والألباني وغيرهم[6].

حسنا..لن نطيل في الكلام عن الإسناد؛ لأن المؤلفين لا ينازعان في تصحيحه في الجملة.. فدعنا ندلف إلى المآخذ عليهما في فهم هذا الحديث؛ إذ قالا في(55): (الفهم الأخطر وهو الألصق بموضوع بحثنا: وهو فهم من عين مجموعة من الأبواب أو المسائل كأصول الدين أو

---

[6] () قال عبدالقاهر في الفرق بين الفرق (5): (للحديث الوارد في افتراق الامة أسانيد كثيرة وقد رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة كأنس بن مالك وأبي هريرة وأبي الدرداء وجابر وأبي سعيد الخدري وأبي بن كعب وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبي امامة ووائله بن الاسقع وغيرهم وقد روى عن الخلفاء الراشدين أنهم ذكروا افتراق الامة بعدهم فرقا وذكروا أن الفرقة الناجية منها فرقة واحدة وسائرها على الضلال في الدنيا والبوار في الآخرة).

أصول مسائل الاعتقاد، وجعلها حصرا وقصرا مناط الافتراق، وبالتالي جعل من التزم فيها قولا معينا كان من الفرقة الناجية دون من خالف فيها، وهذا الفهم غلط ظاهر؛ فإن الحديث أتى في كل ما كان عليه النبي-صلى الله عليه وسلم-من العلم والعمل، وهذا يشمل أصول الاعتقاد وفروعه وأصول الشرائع والأعمال وفروعها وسائر أبواب الأخلاق والمعاملات؛ فإنها كلها يجب فيها التزام ما كان عليه النبي-صلى الله عليه وسلم-وأصحابه، ولا يكون رجل أو تكون طائفة من الفرقة الناجية غير متوعدة بالنار حتى يخلو من كل مخالفة تكون سببا للوعيد بالنار في العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات).

والجواب عن هذا الكلام من وجوه:

الوجه الأول: أن كلامهما يحتمل أن الفرقة الواحدة قد تكون رجلا واحدا فقط؛ إذ قالا:(ولا يكون رجل أو تكون طائفة من الفرقة الناجية غير متوعدة بالنار حتى يخلو من كل مخالفة) فإن لم يكن يقصدان ذلك: فهو المطلوب، وإن قصدا أن الفرقة قد تكون واحدا، فهذا مخالف لظاهر الحديث؛ إذ فيه(فرقة) وهي تطلق في اللسان العربي على(الطائفة من الناس)[7]، وإن كان ظاهر الحديث أن هذه الفرق المذمومة قليلة العدد؛ لأنه ميز جماعة الحق بالسواد الأعظم؛ وعليه لا يكون ذو الخويصرة فرقة من الفرق إلا بانضمامه مع من شاكله من الخوارج، فهو معهم فرقة وملة.

الوجه الثاني: أن ظاهر كلامهما أنه يجب التزام كل مسألة في سائر الأبواب من أخلاق، ومعاملات، وعبادات، واعتقادات؛ إذ قالا:(وهذا يشمل أصول الاعتقاد وفروعه وأصول الشرائع والأعمال وفروعها وسائر أبواب الأخلاق والمعاملات؛ **فإنها كلها يجب** فيها التزام ما كان عليه النبي-صلى الله عليه وسلم-وأصحابه)..وهذا غلط؛ فإن منها الواجبات ومنها المستحبات التي لا يجب فيها التزامٌ كما هو معلوم من دين الإسلام بالضرورة.

[7] () لسان العرب(10/ 300)

الوجه الثالث: أن ظاهر كلامهما أن الحديث يتناول كل مخالفة صغيرة أو كبيرة؛ إذ قالا:(فإن الحديث أتى في كل ما كان عليه النبي-صلى الله عليه وسلم-من العلم والعمل، وهذا يشمل أصول الاعتقاد وفروعه وأصول الشرائع والأعمال وفروعها وسائر أبواب الأخلاق والمعاملات؛ فإنها كلها يجب فيها التزام ما كان عليه النبي-صلى الله عليه وسلم-وأصحابه، ولا يكون رجل أو تكون طائفة من الفرقة الناجية غير متوعدة بالنار حتى يخلو من كل مخالفة تكون سببا للوعيد بالنار في العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات).

فلاحظ أنهما ذكرا أن الحديث يشمل(كل ما كان عليه النبي) في (أصول الشرائع والأعمال وفروعها وسائر أبواب الأخلاق) فهو يتناول كل المأمورات والمنهيات ومخالفتها قد تكون كبيرة أو صغيرة أو دون ذلك.. وأكدا أن أي مخالفة في هذا يكون صاحبها من الفرقة النارية في هذا الباب أو تلك المسألة!.

فإن قيل: إنه تم تقييدها بأن تكون سببا للوعيد بالنار!؛ فإن كان المقصود تخصيص المخالفة بالذنب الذي ورد فيه وعيد بالنار في الكتاب والسنة.. فهذا خاص بالكبائر دون الصغائر في مذهب السلف، وسيأتي بسط الكلام عليه، ومع هذا فكلامهما يوهم أنه أعم من ذلك وأشمل لمن تأمله.

وإن كان المقصود أن أيَّ مخالفة وذنب بطبيعتها تكون سببا للوعيد بالنار سواء كانت كبيرة أو صغيرة؛ لتحذير النبي-صلى الله عليه وسلم-من محقرات الذنوب، وأنها قد تجتمع فتهوي بصاحبها في النار؛ فعليه تكون الكبائر والصغائر داخلة في الحديث؛ لأنه سبب في الوعيد بالنار.. وهذا الكلام يلزم منه شناعات، منه: أن الأنبياء يدخلون دخول في الفرق النارية حتى يتوبوا؛ لأنهم غير معصومين من الوقوع في الصغائر عند السلف[8]،كما أنه مخالف

---

8 () قال ابن تيمية كما في المستدرك على مجموع الفتاوى(1/ 208): (وأما السلف وجمهور أهل الفقه والحديث والتفسير وجمهور متكلمي أهل الحديث من الأشعرية وغيرهم فلم يمنعوا وقوع الصغيرة إذا كان مع التوبة كما دلت عليه النصوص من الكتاب والسنة؛ فإن الله يحب

لظاهر الحديث؛ لأن الفرق الثنتين وسبعين فرقة متوعدة بالنار.. وهذا يدل على أن جرمها ليس صغيرة باتفاق السلف.

الوجه الرابع: كلامكما في أحسن أحواله يتناول المبتدع والمرتكب للكبيرة؛ لأن كلا منهما متوعد بالنار، ولا ريب أن هذا غلط، فإن ظاهر الحديث مخصوص بمن ابتدع مذهبا؛ لأن الحديث ورد بلفظ(سبعين فرقة)، والافتراق في أكثر موارده في الكتاب والسنة يستعمل في الافتراق الديني؛ وهو المراد في الحديث؛ لأنه نُسب للأديان، فقال: (افترقت اليهود.. افترقت النصارى)أي في دينهم، والعاصي لم يفارق الدين في الحقيقة؛ ومما يؤيد هذا أن النبي-صلى الله عليه وسلم-أرشد إلى السواد الأعظم والجماعة، ومعلوم أن السواد الأعظم ليسوا مبرَّأين من كبائر الذنوب، ولا يلزم منه افتراق في العقائد أو الأبدان.. ويؤكد هذا المعنى أنه وردت في بعض ألفاظ الحديث(ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين ملة)فقوله:(ملّة)أي: شريعة ودين واعتقاد وطريقة، ولا يطلق على من فعل المحرمات أنه اتخذ ملة[9].

كما أن قوله:)ستفترق)أي سيحصل الافتراق؛ ويلزم منه أنه لم يحصل في زمنه افتراق، كما أنه أوصى بالاستمساك بما عليه هو وأصحابه، وهذا يكون بعد موته، كحديث العرباض، وحديث:(اقتدوا بالذين من بعدي)ونظائر ذلك، فعلم من هذا أن الافتراق يكون بعد موته، ولو كان فعل الكبائر كالزنا وشرب الخمر والغيبة والنميمة وعدم الاستبراء من البول ونحو ذلك داخل في الافتراق: فيلزم منه أن الأمة افترقت في زمن النبوة لا بعده، ومذهب أهل السنة أن الصحابة غير معصومين من الكبائر[10]، ثم لو كانت الكبائر داخلة في الحديث لكانت الفرق النارية كثيرة جدا لا اثنين وسبعين، وهذا ظاهر

التوابين.)

9 () تهذيب اللغة(15/ 252)، المخصص(4/ 69).

10 () مجموع الفتاوى(3/ 155).

البطلان لما تقدم ولغير ذلك من الدلائل: فعُلِم من هذا كله أن الحديث وارد في البدع والمحدثات في الدين.

الوجه الخامس: أن المؤلفين لم يذكرا إماماً يقتديان به في هذه المسألة، بل لم أر أحدا نازع أن حديث الافتراق لا يتناول أهل الكبائر من شراب الخمور والسراق والزناة وغيرهم ممن لم يستحلها أو يدافع عنها.

الوجه السادس: أن ابن تيمية لم يقل إن هذا خاص بأصول الدين حسب اصطلاح المتكلمين كما فهمه المؤلفان من قوله:(موجب هذا الكلام أن من اعتقد ذلك=نجا في هذا الاعتقاد، ومن اعتقد ضده فقد يكون ناجياً وقد لا يكون ناجياً)؛ إذ غاية كلام ابن تيمية هنا أن العقائد داخلة في الحديث، ولم يقل إن العمليات غير داخلة.

الوجه السابع: أن ابن تيمية لم ينف أن تكون المسائل العملية داخلة في الحديث إن صاحبها اعتقاد باطل، فمن ترك دفع الزكاة متأولا، أو طاف بالقبور وشد الرحال إليها، أو استحدث بعض العبادات، أو أقام أعيادا غير الأعياد الإسلامية.. ونظائر ذلك.. فهي بدع مشتملة على اعتقادات فاسدة أو مستلزمة لذلك، بخلاف من حضر أعياد المشركين مثلا؛ لشهوة وهو يعلم فسادها.. فهذا ليس من البدع، وإنما هو من المحرمات.

الوجه الثامن: أن المتكلمين قسموا الدين إلى أصول وفروع وهو تقسيم حادث مبتدع، فأصول الدين يعنون بها أبواب العقائد أو المسائل العلمية، والفروع هي الحلال والحرام أو الفقهيات أو المسائل العمليات، ثم طفقوا بعد ذلك يفرقون بينهما بفروق باطلة[11].

وقد يُشغِّب بعض الباحثين بأن من السلف من استعمل مصطلح الأصول والفروع إما في باب القياس، أو في أثناء الرد على المبتدعة، أو في غير ذلك من المواضع، ومورد التقسيم الحادث المبتدع هو في جعل الأمور العلمية أصولا يبدَّع مخالفها ويأثَّم ويكفّر ولا يعذر فيها في الدنيا والآخرة، وجعل الأمور العملية فروعا لا يبدع

---

[11] () مجموع الفتاوى (19/ 208)

مخالفها ولا يأثم ولا يكفر، ثم رتبوا على هذا التقسيم بدعا أخرى كالتعنت في قبول أخبار الآحاد وظواهر النصوص في المسائل العلمية التي يسمونها أصولا، أما لو قال أحد إن أصول الدين هي القطعيات من العلميات والعمليات، وفروعه هي الظنيات لكان المعنى صحيحا، أو قال الأصول هي الثابتة بالنص، والفروع هي الثابتة بالقياس لكان هذا صحيحا، أو قال: إن توحيد الربوبية أصل وما سواه فرع عنه لكان المعنى صحيحا، أو قال: إن أنواع التوحيد الثلاثة أصل وما سواه فرع، أو قال: إن معرفة العبد ربه ونبيه ودينه أصول كما سماها الغزالي في المنقذ من الضلال ومحمد بن عبد الوهاب في الأصول الثلاثة، لكان هذا صحيحا بشرط أن لا يرتب على هذا التقسيمات أحكاما تخالف النصوص الشرعية.

بل لو قسم أحد الدين إلى علميات وعمليات، فهو تقسيم عقلي صحيح، بل لو قيل: إن الشرع علق الحق في العمليات على الظواهر دون البواطن كاستقبال القبلة ورؤية الهلال ونحو ذلك، بينما علق الحق في العلميات على البواطن، لكان هذا صحيحا على قول طائفة من أهل العلم، وهو الموافق لظواهر النصوص..

والحاصل: أن الحديث بخلاف ما ذهب إليه المؤلفان، وهو موافق لكلام السلف وغيرهم، ومما يقضى منه العجب أن يعمد المؤلفان إلى تضييق مدلولات حديث الافتراق فيما يبدو؛ لتخفيف الفرقة في الأمة، فأتيا بقول هو أشد فرقة، وأكثر شقاقا؛ إذ جعلا كل مخالفة موجبة للفرقة!!.

المأخذ الثالث: مسألة لفظي بالقرآن مخلوق.

فقد قالا في(50):(وبعض هذه المسائل قد استقر القول السلفي على سواغها الآن، لكنه لم يستطع أن يعود بالتخطئة والنقد على طريقة التحققات السلفية السابقة في التعامل معها والحكم بعدم سواغها) وليس قبله مسائل محددة يمكن التأكد منها، غير أنهما بعدها بخمس

وأربعين صفحة ساقا نصا لأحمد في تكفير اللفظية وتجهيمهم، واعترضا عليه بقولهما في(95):(وقد استقر القول السلفي على إخراج من يقول بأن لفظه بالقرآن مخلوق يقصد بذلك لفظه هو كبشر يحرك لسانه من أن يكون قولا بدعيا، لكن القول السلفي لم يستطع الرجوع بالتخطئة على موقف أحمد-رحمه الله-..)فهذا نموذج يمكن مناقشته وتحرير القول فيه..

وهـذا النقـد لمـذهب أحمـد في تجهيم اللفظيـة ذُكـر في سياق أن الحق لا يحصر في طائفـة أهـل السـنة وحـدهم، **وهذا الكلام ونموذجه ساقطان من وجوه:**

الوجـه الأول: أنهمـا ذكـرا ذلـك في معـرض الـرد على الإمـام أحمـد وكـأن اسـتقرار (القـول السـلفي) عنـد المتـأخرين حجـة على سـلفيي الجيـل الرابـع، إلا إذا كـان السلفيون المتأخرون استطاعوا العثور على إجمـاع مـأثور عن الصحابة!!.

الوجــه الثــاني: أنهمــا لم يــذكرا مــا يُثبت اســتقرار السلفيين المتأخرين على عدم التبـديع، ولا اسـتقرار ذلـك في أي حقبة من أحقاب السلف.

الوجه الثالث: لـو حكيـا اسـتقرار مـذهب السـلف على تبديع هذا اللفظ إن كان قصد صاحبه صحيحا= كان أقـوى من دعواهما بلا ريب، لاسـيما أنـه نُقـل عن أكـابر العلمـاء كالشافعي وأحمـد وغيرهمـا تجهيم صـاحب المقالـة دون التعـرض لقصـده؛ نقـل ذلـك اللالكـائي في شـرح أصـول اعتقاد أهل السنة والجماعة [12]، وساق الأسـانيد المتصـلة إلى كل واحد من هؤلاء في الجملـة، وعجبـاً كيـف يسـتقر مذهب السلف على خلاف هؤلاء؟.

والمقصود أن هؤلاء جهَّموا هذا القول ولم يستفصــلوا عن قصــود القــائلين؛ لأن اللفــظ ظــاهر في الملفــوظ، وإن احتمـل إرادة حركـة اللافـظ احتمـالاً مرجوحـاً؛ ولهـذا نهى السلف عن هذا وهذا،

وقــد ذكــر ابن جريــر أن قــول القائــل:(لفظي بــالقرآن مخلـوق) يعـني بـه حركـة لسـانه=كقـول القائـل:(اللـه مخلـوق)يعـني بـه الاسـم لا المسـمى؛ ليـبين شـناعة هـذا القول، فقال في التبصير في معالم الدين(152):(فأما إن قال: أعني بقول((قراءتي)):فعلي الذي يأجرني الله عليـه والذي حدث مني بعد أن لم يكن موجوداً، لا القرآن الــذي

---

12 () اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة(2/ 385)

هو كلام الله -تعالى ذكره- الذي لم يزل صفةً قبل كون الخلق جميعاً، ولا يزال بعد فنائهم الذي هو غير مخلوق. فإن القول فيه نظير القول في الزاعم أن ذكره الله-جل ثناؤه-بلسانه مخلوقٌ، يعني بذلك فعله لا ربه الذي خلقه وخلق فعله.)، وقال ابن تيمية في الدرء(1/ـ 259):(وإذا فسر مراده بأني أردت أن حركات العبد وصوته والمداد مخلوق، كان هذا المعني وإن كان صحيحاً: ليس هو مفهوم كلامه، ولا معنى قوله، فإن المسلمين إذا قالوا: هذا القرآن كلام الله لم يريدوا بذلك أن أصوات القارئين وحركاتهم قائمة بذات الله، كما أنهم إذا قالوا: هذا الحديث حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يريدوا بذلك: أن حركات المحدث وصوته قامت بذات رسول الله صلى الله عليه وسلم.).

ولظهور المراد من كلمة(لفظي) وأنها للملفوظ=أباح طائفة من أهل الحديث أن يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق مطلقا كأبي حاتم الرازي، ومحمد بن داود المصيصي، وأمثالهما كأبي عبد الله بن منده، وأهل بيته، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي نصر السجزي، وأبي إسماعيل الأنصاري، وأبي يعقوب الفرات الهروي، وغيرهم.كما في الدرء(1/ 266). ولو كان المعنى الظاهر من(لفظي) هو حركات اللسان والصوت: فلن يقول به أحد على سبيل الإطلاق من أهل العلم والحديث؛ إذ يلزم منه أن حركات اللسان، والأصوات، والمداد، ونحوها= غير مخلوقة:وهذا كفر باتفاق المسلمين من جنس قول الفلاسفة المشائين[13]،

والمقصود أن كلمة (لفظي) ليست ظاهرة في الأصوات وحركات اللسان غير أن جمهور العلماء منعوا من إطلاقها؛ لوجود الاحتمال.

---

13 () قال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (12/ـ 568):(وأما أصوات العباد بالقرآن والمداد الذي في المصحف فلم يكن أحد من السلف يتوقف في ذلك؛ بل كلهم متفقون أن أصوات العباد مخلوقة).

الوجه الرابع: أنه لا ينكر أنه حصل نزاع بين السلف فيما لو قال:(لفظي بالقرآن مخلوق) وأراد المعنى المرجوح أي حركة اللسان والصوت هل هو كفر أو بدعة أو مباح؟ على ثلاثة أقوال.[14]

والقائلون بإباحة هذا القول-إذا كان القصد صحيحا-جماعة قليلة جدا كأمثال حسين الكرابيسي، وداود بن علي الأصبهاني، وهو قول ضعيف لكل منصف، وإنما النزاع القوي هل يكفر صاحب هذه المقالة أم يبدع؟

والصواب-والله أعلم- أن هذا القول بدعة، وهو ظاهر كلام أحمد في بعض أقواله، وهو مذهب طائفة من أهل العلم، فعن عبد الله بن أحمد بن حنبل، يقول: سمعت أبي يقول: (من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن، فهو كافر.) قال البيهقي[15]:(قلت: هذا تقييد حفظه عنه ابنه عبد الله وهو قوله: «يريد به القرآن» فقد غفل عنه غيره ممن حكى عنه في اللفظ خلاف ما حكينا حتى نسب إليه ما تبرأ منه فيما ذكرنا).

ولهذا قال البربهاري في شرح السنة[16]:(واعلم أن من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، فهو مبتدع، ومن سكت فلم يقل: مخلوق ولا غير مخلوق، فهو جهمي. هكذا قال أحمد بن حنبل).

وقال ابن تيمية[17]: (ولهذا قال أحمد في بعض كلامه: من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهمي احترازاً عما إذا أراد به فعله وصوته.)يعني: أنه ليس جهمياً، لكن يبقى المنع منه؛ لظهور المعنى الباطل.

الوجه الخامس: أن هذه المسألة قد نازع فيها بعض المتقدمين نزاعا ضعيفا كحسين الكرابيسي، وداود بن علي الأصبهاني؛ فهي ليست من مسائل إجماع (الجيل

---

14 () قال ابن قتيبة:(إن أهل السنة لم يختلفوا في شيء من أقوالهم إلا في مسألة اللفظ.)كما في الدرء لابن تيمية (1/ 263).

15 () الأسماء والصفات(2/ 20)

16 () (95)

17 () الدرء(1/ 265).

الرابع) حتى يصح للمؤلفين أنه مثل هذه الإجماعات قد استقر قول السلف على خلافها، وغايته انتشار أحد قولي السلف عند المتأخرين، فإن كان أحمد ومن وافقه -وهم جمهور العلماء- أصابوا فلا سبيل عليهم، وإن كانوا أخطئوا فإن خطأهم عن اجتهاد لا يتجاوز بهم إلى البدعة باتفاق.

الوجه السادس: لم يحددا لنا أي السلفيين الذين استقر قولهم على عدم تبديع من قال: (لفظي بالقرآن مخلوق)مع صحة القصد، وأظنهما يقصدان العلامة الألباني، وأن قوله يعد استقراراً. فهذا باطل؛ إذ الألباني يميل في أكثر أجوبته إلى التوقف، وبعضها كأنه يجوز ذلك، وقد أخطأ في نسبة جواز هذا اللفظ للبخاري غير واحد، وفرقٌ بين لفظي وصوتي، ولا ريب أن البخاري لم يقل: إن لفظي بالقرآن مخلوق البتة[18]. وهو ظاهر لمن تأمل كتاب البخاري خلق أفعال العباد.[19]

الوجه السابع: أن المشهور عن السلفيين على مر القرون: المنع من مقولة:(لفظي بالقرآن مخلوق) دون تفصيل، وأحيانا مع الإشارة إلى صحة المعنى وفساد اللفظ من عصر أحمد والبخاري ومن بعدهما من الأئمة ينسجون اعتقاداتهم على هذا المنوال[20].

قال العلامة ابن تيمية[21]:(ومن قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق، أو تلاوتي دخل في ذلك المصدر الذي هو علمه،

18 () قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى: (12/ـ 364): (افترى بعض الناس على البخاري الإمام صاحب " الصحيح " أنه كان يقول: لفظي بالقرآن مخلوق وجعلوه من " اللفظية " حتى وقع بينه وبين أصحابه: مثل محمد بن يحيى الذهلي وأبي زرعة وأبي حاتم وغيرهم بسبب ذلك وكان في القضية أهواء وظنون حتى صنف " كتاب خلق الأفعال ")

19 () خلق أفعال العباد: (48)

20 () كالترمذي والطبري في صريح السنة: (26)، البربهاري في شرح السنة: (95)، الآجري في الشريعة: (1/ـ 531)، ابن شاهين في شرح مذاهب أهل السنة: (32)، ابن بطة في الإبانة الكبرى: (5/ـ 330)، اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة(1/ـ 200)، الجويني الأب في رسالة في إثبات الاستواء: (78)، السجزي في رسالة إلى أهل زبيد: (22)، أبي عمرو الداني في الرسالة الوافية: (157)، قوام السنة الأصبهاني في الحجة في بيان المحجة: (1/ 420)، النووي في جزء فيه ذكر اعتقاد السلف: (26).

21 () الدرء (1/ 265)

وأفعال العباد مخلوقة، ولو قال: أردت به أن القرآن المتلو غير مخلوق، لا نفس حركاتي **قيل له: لفظك هذا بدعة، وفيه إجمال وإيهام**، وإن كان مقصودك صحيحاً كما يقال للأول إذا قال: أردت أن فعلي مخلوق: لفظك أيضاً بدعة، وفيه إجمال وإيهام وإن كان مقصودك صحيحاً؛ فلهذا منع أئمة السنة الكبار إطلاق هذا وهذا)، وهو قول تلميذه ابن القيم، وهو مذهب أكثر المعاصرين[22].

الوجه الثامن: لو سلمنا جدلا أن مذهب السلف المتأخرين استقر على عدم تبديع هذا القول إذا اقترن معه قصد صحيح= فهذا ينقض فكرة الكتاب التي شُيّد من أجلها= وأن السلف المتأخرين انعتقوا من ربقة (الجيل الرابع) ولو في بعض المسائل!.

وبالجملة: فإن إيراد المؤلفين لهذا المثال لا يلبي ما يرميان إليه؛ فهو ليس مجمعا عليه، وكل منصف يعلم أن

---

22 () اللجنة الدائمة برئاسة الشيخ ابن باز في الفتاوى المجموعة الثانية(3/ـ 17):(فالواجب ترك هذا اللفظ المجمل، وأن يعتني المتكلم بالتفصيل، حتى لا يقع فيما وقع فيه أهل البدع.) وهو ظاهر كلام أحمد شاكر في مقدمة تحقيقه للمسند؛ إذ قال(1/ـ 88):(قلت: الملفوظ كلام الله، وهو غير مخلوق، والتلفظ مخلوق، لأن التلفظ من كسب القارئ، وهو الحركة والصوت وإخراج الحروف، فإن ذلك مما أحدثه القارئ، ولم يحدث حروف القرآن ولا معانيه، إنما أحدثَ نطقه به، فاللفظ قدر مشترك بين هذا وهذا، ولذلك لم يجَوِّز الإمام أحمد "لفظي بالقرآن مخلوق" ولا "غير مخلوق" إذ كل واحد من الإطلاقين موهِم. والله أعلم.) وقال الشيخ ابن باز في فتاوى نور على الدرب(1/ 153): (ولكن إذا قال: لفظي بالقرآن مخلوق؛ هذا فيه احتمال، ولهذا رأى الأئمة ترك ذلك، وإذا أراد صوته فصوته مخلوق، أما إذا أراد لفظي يعني ملفوظي. والذي يتكلم به هو القرآن، هذا غلط، ولهذا كره بعض أهل العلم من يقول: هذا الكلام؛ لأنه يوهم) وقال الشيخ ابن جبرين في اعتقاد أهل السنة(6/ 12):(ثم جاءتنا -أيضاً- عبارة قد ترِد في بعض كلامهم، وهي قولهم: لفظي بالقرآن مخلوق. وهذه العبارة محتملة، فلأجل ذلك نهى عنها السلف رحمهم الله، وشددوا في النهي عن استعمالها، وبدعوا من يقول: لفظي بالقرآن مخلوق.).وقال الشيخ الغنيمان في شرح العقيدة الواسطية(6/ـ 18):(فلما كان الأمر محتملاً لما هو حق ولما هو باطل منع الإطلاق على أنه مخلوق أو غير مخلوق؛ لأنه على أي وجه قاله فإنه يحتمل الخطأ).وقال الشيخ عبدالكريم الخضير في شرح المنظومة الحائية لابن أبي داود (2/ـ 8):(وعلى كل حال وعلى الاحتمالين اللفظ ممنوع).وهو قول الشيخ الراجحي في شرح عقيدة السلف وأصحاب الحديث(69-71)وغيرهم.

الحق مع أحمد وجمهور السلف، وقول المنازعين ضعيف جداً، ولم يستقر عليه مذهب المعاصرين كما زعما، وهو من جملة النزاعات اللفظية، منها ما يتساهل فيه، ومنها ما يغلظ فيه، ولو كان المؤلفان حصيفين وحاذقين= لأورد مسألة أخرى تحقق شيئا من مرادهما، وأحمد وغيره من الأئمة لم يخطئوا في أبواب الاعتقاد في الجملة، ومن زلة به قدمه في شيء من ذلك بُين له ذلك ورُد عليه، أما الغلط في الاستدلال المعين، فهذا يحصل، ولا يلزم منه الغلط في النتيجة ولا الأدلة الأخرى، فمثلاً لم يختلف السلف في أن القرآن غير مخلوق، للأدلة الكثيرة على ذلك، وقد حصل بينهم نزاع لفظي في وصف القرآن بالمحدث على قولين:

القول الأول: ذهب وكيع وأحمد بن حنبل وغيرهما إلى أن القرآن لا يوصف بالمحدث[23].

وظن الأشعري وأتباعه كالباقلاني وغيره أن مذهب أحمد أن كلام الله نفسي قديم؛ لأنه ليس محدث، فوافقوا أحمد في لفظه أنه ليس محدث، وخالفوه في قصده؛ إذ أحمد في مواضع يقرر أن الله لم يزل متكلما إذا شاء كما سيأتي إن شاء الله.

القول الثاني: وذهب جمهور العلماء إلى أن القرآن يوصف بالمحدث كما وصفه الله به، وهو الصواب، ومعنى محدث أي ليس قديما، وليس معناه مخلوق؛ إذ فسر طائفة من السلف قوله تعالى:(مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ) أنه القرآن، وليس النبي-صلى الله عليه وسلم-[24]

---

23 () السنة لعبد الله بن أحمد(1/ 115)

24 () (أرى حذف الحاشية كاملة) قال يحيى بن سلام القيرواني(ت: 200)في كتابه التصاريف لتفسير القرآن(161):(يعني القرآن)وقال في تفسيره(1/ 298):(يَعْنِي الْقُرْآنَ، تَفْسِيرُ السُّدِّيِّ، وَقَالَ قَتَادَةُ: كُلَّمَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ أَعْرَضُوا عَنْهُ.)وقال البخاري في خلق أفعال العباد(44):(قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ:...:"مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ"، فَإِنَّمَا حَدَثَ عِنْدَ النَّبِيِّ-صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَأَصْحَابِهِ لَمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ. وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: "وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ).وقال ابن قتيبة في الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية(39):(المحدث ليس

وسبب النزاع: أن لفظة:(محدث)تحتمل معنى أنه مخلوق، وتحتمل معنى أنه جديد أي ليس قديما، لكن المعنى المشهور على ألسنة الناس هو المعنى الأول، وهو الذي يعنيه الجهمية؛ ولهذا لما سمع أحمد أن داود الظاهري يسمي القرآن بالمحدث أنكر ذلك غاية الإنكار[25].

هو في موضع بمعنى مخلوق، فإن أنكروا ذلك فليقولوا في قول الله: "لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً" أنه يخلق وكذلك قوله: "لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا" أي: يحدث لهم القرآن ذكراً، والمعنى يجدد عندهم ما لم يكن، وكذلك قوله:"ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث" أي: ذكر حدث عندهم لم يكن قبل ذلك.). وقال البخاري في صحيحه(9/ 152): (باب.."مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ"، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: "لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا" "وَأَنَّ حَدَثَهُ لاَ يُشْبِهُ حَدَثَ المَخْلُوقِينَ"؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى:"لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ"، وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: عَنِ النَّبِيِّ-صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "إِنَّ اللَّهَ يُحْدِثُ مِنْ أَمْرِهِ مَا يَشَاءُ، وَإِنَّ مِمَّا أَحْدَثَ: أَنْ لاَ تَكَلَّمُوا فِي الصَّلاَةِ ". حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: "كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الكِتَابِ عَنْ كُتُبِهِمْ، وَعِنْدَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ، أَقْرَبُ الكُتُبِ عَهْدًا بِاللَّهِ، تَقْرَءُونَهُ مَحْضًا لَمْ يُشَبْ". حَدَّثَنَا أَبُو اليَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ، قَالَ: " يَا مَعْشَرَ المُسْلِمِينَ، كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ، وَكِتَابُكُمُ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْدَثُ الأَخْبَارِ بِاللَّهِ، مَحْضًا لَمْ يُشَبْ، وَقَدْ حَدَّثَكُمُ اللَّهُ: أَنَّ أَهْلَ الكِتَابِ قَدْ بَدَّلُوا مِنْ كُتُبِ اللَّهِ وَغَيَّرُوا، فَكَتَبُوا بِأَيْدِيهِمُ الكُتُبَ، قَالُوا: هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِذَلِكَ ثَمَنًا قَلِيلًا، أَوَلاَ يَنْهَاكُمْ مَا جَاءَكُمْ مِنَ العِلْمِ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ؟ فَلاَ وَاللَّهِ، مَا رَأَيْنَا رَجُلًا مِنْهُمْ يَسْأَلُكُمْ عَنِ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ "). قال ابن بطال في شرح صحيح البخاري(10/ 525):(غرضه في هذا الباب الفرق بين وصف كلام الله بأنه مخلوق، وبين وصفه بأنه محدث، فأحال وصفه بالخلق، وأجاز وصفه بالحدث، اعتمادًا على قوله تعالى: "مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ"، وهذا القول لبعض المعتزلة ولبعض أهل الظاهر، وهو خطأ في القول؛ لأن الذكر الموصوف في الآية بالإحداث، ليس هو نفس كلامه تعالى؛ لقيام الدليل على أن محدثًا، ومخلوقًا، ومنشئًا، ومخترعًا: ألفاظ مترادفة على معنى واحد، فإذا لم يجز وصف كلامه تعالى القائم بذاته بأنه مخلوق، لم يجز وصفه بأنه محدث، وإذا كان ذلك كذلك كان الذكر الموصوف في الآية بأنه محدث راجعًا إلى أنه الرسول-صلى الله عليه وسلم- ؛ لأنه قد سماه الله تعالى في آية أخرى ذكرًا، فقال تعالى: "قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَّسُولاً"، فسماه ذكرًا في هذه الآية، فيكون المعنى ما يأتيهم ذكر من ربهم، بمعنى: ما يأتيهم رسول، ويحتمل أن يكون الذكر في الآية هو وعظ الرسول، وتحذيره إياهم من معاصي الله، فسمى وعظه ذكرًا، وأضافه إليه، إذ هو فاعل له، ومقدر رسوله على اكتسابه. وقال بعض المتكلمين في هذه الآية: يحتمل أن يرجع الإحداث إلى الإتيان، لا إلى الذكر القديم؛ لأن نزول القرآن على النبي كان شيئًا بعد شيء). وابن

المأخذ الرابع: الأخذ بظواهر النصوص.

فقد زعم المؤلفان أن السلفيين المعاصرين متفقون على نسبة بعض أصولهم إلى السلف وهم منه براء، ثم قالا(37):(يمكن أن نضرب مثالا بأصل سلفي متفق عليه بين السلفية المعاصرة، مثل: منع التأويل في الصفات الإلهية كأصل من أصول السلفية التي تنسب إلى السلف).

بطال أشعري فهم مراد البخاري-رحمه الله- وأوضحه ثم خالفه؛ لأنه ظن أن كل محدث مخلوق وأن هذا مذهب المعتزلة، كما أنه موافق لأصل الأشعري في نفي الصفات الاختيارية؛ وإن كان مذهبه في الإيمان موافق للسلف وآخر قولي الأشعري، ومخالف لجمهور الأشاعرة. ونزاع السلف في هذا المسألة مع الأشاعرة نزاع لفظي ومعنوي، ونزاعهم مع المعتزلة نزاع معنوي، ونزاعهم مع أحمد ومن وافقه نزاع لفظي.

[25]() مجموع الفتاوى (5/ـ 532)، (قال ابن تيمية الحفيد كما في مجموع الفتاوى (5/ـ 532):(وَهَلْ يُسَمَّى مُحْدَثًا؟ عَلَى قَوْلَيْنِ لَهُمْ. وَمَنْ كَانَ مِنْ عَادَتِهِ أَنَّهُ لَا يُطْلِقُ لَفْظَ الْمُحْدَثِ إلَّا عَلَى الْمَخْلُوقِ الْمُنْفَصِلِ - كَمَا كَانَ هَذَا الِاصْطِلَاحُ هُوَ الْمَشْهُورُ عِنْدَ الْمُتَنَاظِرِينَ الَّذِينَ تَنَاظَرُوا فِي الْقُرْآنِ فِي مِحْنَةِ الْإِمَامِ أَحْمَد رَحِمَهُ اللَّهُ وَكَانُوا لَا يَعْرِفُونَ لِلْمُحْدَثِ مَعْنًى إلَّا الْمَخْلُوقَ الْمُنْفَصِلَ - فَعَلَى هَذَا الِاصْطِلَاحِ لَا يَجُوزُ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ أَنْ يُقَالَ الْقُرْآنُ مُحْدَثٌ بَلْ مَنْ قَالَ إنَّهُ مُحْدَثٌ فَقَدْ قَالَ إنَّهُ مَخْلُوقٌ وَلِهَذَا أَنْكَرَ الْإِمَامُ أَحْمَد هَذَا الْإِطْلَاقَ عَلَى " دَاوُد " لَمَّا كَتَبَ إلَيْهِ أَنَّهُ تَكَلَّمَ بِذَلِكَ؛ فَظَنَّ الَّذِينَ يَتَكَلَّمُونَ بِهَذَا الِاصْطِلَاحِ أَنَّهُ أَرَادَ هَذَا فَأَنْكَرَهُ أَئِمَّةُ السُّنَّةِ. وَدَاوُد نَفْسُهُ لَمْ يَكُنْ هَذَا قَصْدَهُ بَلْ هُوَ وَأَئِمَّةُ أَصْحَابِهِ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَإِنَّمَا كَانَ مَقْصُودُهُ أَنَّهُ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ؛ هُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَئِمَّةِ السَّلَفِ وَهُوَ قَوْلُ الْبُخَارِيِّ وَغَيْرِهِ. وَالنِّزَاعُ فِي ذَلِكَ بَيْنَ أَهْلِ السُّنَّةِ " لَفْظِيٌّ ").

ولهذا فصَّل بعض الأئمة كإسحاق بن راهويه وغيره، قال حرب في مسائله(3/ـ 1125):(سمعت إسحاق يقول: من قال: إن **القرآن محدث على معنى مخلوق**، فهو كافر بالله العلي العظيم.

قلت: ما معنى قوله: "مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مَّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ" قال: محدث من العرش آخر ما نزل من الكتب من العرش، ثم راجعته في ذلك فقال: أحدث الكتب عهدًا بالرحمن).

فنلاحظ أنهما يقرران بطلان قاعدة منع التأويل في الصفات، ثم قالا في هامش(37):(**وهذا الأصل طالما فهم خطأ سواء من المنتسبين إلى السلفية أو من خالفهم**؛ فإن محرري العقائد السلفية كابن تيمية لا يقصدون إبطال مطلق التأويل، بل يقول ابن تيمية" وقد تقدم أنا لا نذم كل ما يسمى تأويلا مما فيه كفاية نذم تحريف الكلم عن مواضعه ومخالفة الكتاب والسنة والقول في القرآن بالرأي.... ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره؛ إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة وإن سمي تأويلا وصرفا عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه ولموافقة السنة والسلف عليه؛ لأنه تفسير القرآن بالقرآن؛ ليس تفسيرا له بالرأي. والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين).

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: أنه لو قدِّر أن العلامة ابن تيمية خالف في هذه القاعدة، فكلامه باطل مخالف لأقوال السلف في وجوب إمرار آيات الصفات على ظاهرها من غير تكييف ولا تشبيه، بل هو مقتضى الخطاب العربي بإجرائه على ظواهره إلا بدليل[26].

---

26 () قال أبو داود في المراسيل(112):(قَالَ: سَأَلْتُ سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ قُلْتُ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أُرِيدُ أَسْأَلُكَ، قَالَ: لَا تَسْأَلْ، قُلْتُ: إِذَا لَمْ أَسْأَلْكَ فَمَنْ أَسْأَلُ، قَالَ: سَلْ قُلْتُ مَا تَقُولُ فِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي رُوِيَتْ نَحْوَ: الْقُلُوبُ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ، وَأَنَّ اللَّهَ يَضْحَكُ أَوَ يَعْجَبُ مِمَّنْ يَذْكُرُهُ فِي الْأَسْوَاقِ، فَقَالَ: «أَمِرُّوهَا كَمَا جَاءَتْ بِلَا كَيْفٍ») و(قَالَ أَبُو مُوسَى عِيسَى بْنُ أَبَانَ(ت:221) فِي كِتَابِهِ الْحُجَجِ الصَّغِيرِ:" لَا يُقْبَلُ خَبَرٌ خَاصٌّ فِي رَدِّ شَيْءٍ مِنْ الْقُرْآنِ ظَاهِرَ الْمَعْنَى أَنْ يَصِيرَ خَاصًّا أَوْ مَنْسُوخًا حَتَّى يَجِيءَ ذَلِكَ مَجِيئًا ظَاهِرًا يَعْرِفُهُ النَّاسُ وَيَعْلَمُونَ بِهِ مِثْلُ مَا جَاءَ عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – أَنْ"لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ" "وَلَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا"، فَإِذَا جَاءَ هَذَا الْمَجِيءَ فَهُوَ مَقْبُولٌ؛ لِأَنَّ مِثْلَهُ لَا يَكُونُ وَهْمًا، وَأَمَّا إذَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَدِيثٌ خَاصٌّ وَكَانَ ظَاهِرُ مَعْنَاهُ بَيَانَ السُّنَنِ وَالْأَحْكَامِ أَوْ كَانَ يَنْقُضُ سُنَّةً مُجْمَعًا عَلَيْهَا أَوْ يُخَالِفُ شَيْئًا مِنْ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ فَكَانَ لِلْحَدِيثِ وَجْهٌ وَمَعْنًى يُحْمَلُ عَلَيْهِ لَا يُخَالِفُ ذَلِكَ حُمِلَ مَعْنَاهُ عَلَى أَحْسَنِ وُجُوهِهِ وَأَشْبَهِهِ بِالسُّنَنِ وَأَوْفَقِهِ لِظَاهِرِ الْقُرْآنِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْنًى يَحْمِلُ ذَلِكَ فَهُوَ شَاذٌّ.)من الفصول

والنقولات عن السلف كثيرة؛ ولهذا قال الخطابي[27]: (مذهب علماء السلف وأئمة الفقهاء أن يجروا مثل هذه الأحاديث على ظاهرها وأن لا يزيغوا لها المعاني ولا يتأولوها لعلمهم بقصور علمهم عن دركها.).

للجصاص(1/ 156).وقال أحمد في مسائله برواية ابنه أبي الفضل صالح (2/ 100):(إذا كَانَت لِلْآيَةِ ظَاهِر ينظر مَا عملت السّنة فَهُوَ الدَّلِيل على ظَاهرهَا وَمِنْه قَول الله تَعَالَى:"يُوصِيكُم الله فِي أَوْلَادكُم" فَلَو كَانَت على ظَاهرهَا لزم من قَالَ بِالظَّاهِرِ أَن يُورث كل من وَقع عَلَيْهِ اسْم ولد وَإِن كَانَ قَاتلا أَو يَهُودِيّا أَو نَصْرَانِيّا أَو مجوسيا أَو عبدا، فَلَمَّا قَالَ رَسُول الله-صلى الله عَلَيْهِ وَسلم- لَا يَرث الْمُسلم الْكَافِر وَلَا الْكَافِر الْمُسلم كَانَ ذَلِك معنى الْآيَة).وقال الترمذي في سننه(2/ 43): (وَقَدْ قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ العِلْمِ فِي هَذَا الحَدِيثِ وَمَا يُشْبِهُ هَذَا مِنَ الرِّوَايَاتِ مِنَ الصِّفَاتِ: وَنُزُولِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، قَالُوا: قَدْ تَثْبُتُ الرِّوَايَاتُ فِي هَذَا وَيُؤْمَنُ بِهَا وَلاَ يُتَوَهَّمُ وَلاَ يُقَالُ: كَيْفَ؟ هَكَذَا رُوِيَ عَنْ مَالِكٍ، وَسُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، وَعَبْدِ اللهِ بْنِ الْمُبَارَكِ أَنَّهُمْ قَالُوا فِي هَذِهِ الأَحَادِيثِ: أَمِرُّوهَا بِلاَ كَيْفٍ، وَهَكَذَا قَوْلُ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ، وَأَمَّا الجَهْمِيَّةُ فَأَنْكَرَتْ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ وَقَالُوا: هَذَا تَشْبِيهٌ. وَقَدْ ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ كِتَابهِ اليَدَ وَالسَّمْعَ وَالبَصَرَ، فَتَأَوَّلَتِ الجَهْمِيَّةُ هَذِهِ الآيَاتِ فَفَسَّرُوهَا عَلَى غَيْرِ مَا فَسَّرَ أَهْلُ العِلْمِ، وَقَالُوا: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ آدَمَ بِيَدِهِ، وَقَالُوا: إِنَّ مَعْنَى اليَدِ هَاهُنَا القُوَّةُ. وقَالَ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ: إِنَّمَا يَكُونُ التَّشْبِيهُ إِذَا قَالَ: يَدٌ كَيَدٍ، أَوْ مِثْلُ يَدٍ، أَوْ سَمْعٌ كَسَمْعٍ، أَوْ مِثْلُ سَمْعٍ، فَإِذَا قَالَ: سَمْعٌ كَسَمْعٍ، أَوْ مِثْلُ سَمْعٍ، فَهَذَا التَّشْبِيهُ.وَأَمَّا إِذَا قَالَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَدٌ، وَسَمْعٌ، وَبَصَرٌ، وَلاَ يَقُولُ كَيْفَ، وَلاَ يَقُولُ مِثْلُ سَمْعٍ، وَلاَ كَسَمْعٍ، فَهَذَا لاَ يَكُونُ تَشْبِيهًا، وَهُوَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ". وفي علل الحديث لابن أبي حاتم (5/ 465):(سألتُ أبي عَنْ تَفْسِيرِ حَدِيثِ النبيِّ-صلى الله عليه وسلم-: الرَّحِمُ شُجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ، وَإِنَّهَا آخِذَةٌ بِحَقْوِ الرَّحْمَنِ فَقَالَ: قَالَ الزُّهْرِيُّ: عَلَى رسولِ الله-صلى الله عليه وسلم-البلاغُ، ومِنَّا التَّسليمُ؛ قَالَ: أَمِرُّوا حديثَ رسولِ اللَّهِ-صلى الله عليه وسلم-على ما جاءتْ .وحُدِّثتُ عَنْ مُعْتَمِر بْن سُليمان، عَنْ أبِيهِ أَنَّهُ قَالَ: كانوا يَكْرَهُونَ تفسيرَ حديثِ رسولِ الله بآرائهم، كما يَكرَهُونَ تفسيرَ القرآنِ برأيهم. وقال الهَيْثَم بْن خَارِجة: سمعتُ الوليدَ ابنَ مُسْلِمٍ يَقُولُ: سألتُ الأوزاعيَّ، وسُفْيانَ الثَّوريَّ، ومالكَ بنَ أنَسٍ، واللَّيثَ بنَ سعدٍ؛ عَنْ هذه الأحاديثِ التي فيها الصفةُ والرُّؤيةُ والقرآنُ؟ فَقَالَ:أَمِرُّوها كما جاءتْ بلا كَيْفٍ) .وقال ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث (316):(وَلَكِنَّا نُسَلِّمُ لِلْحَدِيثِ، وَنَحْمِلُ الْكِتَابَ عَلَى ظاهره) وقال الدارمي في الرد على الجهمية(65):(فَظَاهِرُ الْقُرْآنِ وَبَاطِنُهُ يَدُلُّ عَلَى مَا وَصَفْنَا مِنْ ذَلِكَ، نَسْتَغْنِي فِيهِ بِالتَّنْزِيلِ عَنِ التَّفْسِيرِ، وَيَعْرِفُهُ الْعَامَّةُ، وَالْخَاصَّةُ، فَلَيْسَ مِنْهُ لِمُتَأَوِّلٍ تَأَوُّلٌ، إِلَّا لِمُكَذِّبٍ بِهِ فِي نَفْسِهِ، مُسْتَتِرٍ بِالتَّأْوِيلِ.)وقال في الرد على المريسي(2/ 856):(ظَاهِرُ الْقُرْآنِ وَجَمِيعُ أَلْفَاظِ الرِّوَايَاتِ تُصْرَفُ مَعَانِيهَا إِلَى الْعُمُومِ، حَتَّى يَأْتِيَ مُتَأَوِّلٌ

قلت: وهذا ظاهر مستفيض عن أهل السنة قولا وعملا، مع أن أكثر الفرق الإسلامية توافقهم على هذا الأصل في الجملة كالكلابية والأشعرية والمعتزلة[28].

وقد حكى غير واحد الإجماع على وجوب العمل بالظاهر، قال سيف الدين الآمدي الأشعري في معرض رده على الباطنية[29]: (قلنا: فيلزمهم على هذا أن لا تكون الظواهر

بِبُرْهَانٍ بَيِّنٍ أَنَّهُ أُرِيدَ بِهَا الْخُصُوصُ). وهذا ليس خاصا بآيات الصفات، وإنما أفردت لكثرة نزاع المبتدعة حولها، وإلا فإن الأصل حمل الخاطب على ظاهره، قال الشافعي في الرسالة(1/ 341):(فكل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يُعْلَمَ حديثٌ ثابتٌ عن رسول الله - بأبي هو وأمي - يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعضُ الجملة دون بعض، كما وصفتُ من هذا وما كان في مثل معناه.)وقال الكناني في الحيدة(55):(فمنها خبر مخرجه مخرج الخصوص ومعناه معنى الخصوص، ومنها خبر مخرجه مخرج العموم ومعناه معنى العموم، فهذان خبران محكمان لا ينصرفان بإلحاد ملحد)ومراده هنا العموم المحفوظ الذي لم يرد دليل على تخصيصه، ثم بين أن صرف العموم عن ظاهره يحتاج إلى دليل شرعي فقال(56):(فإذا أنزل الله تبارك وتعالى خبرا مخرج لفظه خاص ومعناه عام، أو خبرا مخرج لفظه عام ومعناه خاص لم يدعه إشكالا على خلقه حتى يجعل أحد بيانين، إما أن يستثني من الجملة شيئا يكون بيانا للناس جميعا، أو يقدم قبله خبرا خاصا). وقال ابن المنذر في الأوسط (1/ 143):(وَالْأَخْبَارُ عِنْدَ أَصْحَابِنَا عَلَى الْعُمُومِ لَا يَجُوزُ الْخُرُوجُ عَنْ ظَاهِرِ الْحَدِيثِ إِلَى بَاطِنِهِ وَلَا عَنْ عُمُومِهِ إِلَى خُصُوصِهِ إِلَّا بِكِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ أَوْ إِجْمَاعٍ) وقال الطحاوي في أحكام القرآن(1/ 64):(وَكَانَ الْوَاجِبُ عَلَيْنَا فِي ذَلِكَ اسْتِعْمَالَ ظَاهِرِهِ، وَإِنْ كَانَ بَاطِنُهُ قَدْ يَحْتَمِلُ خِلَافَ ذَلِكَ، لِأَنَّا إِنَّمَا خُوطِبْنَا لِيُبَيِّنَ لَنَا، وَلَمْ نُخَاطَبْ بِهِ لِغَيْرِ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ بَعْضُ النَّاسِ قَدْ خَالَفَنَا فِي هَذَا، وَذَهَبَ إِلَى أَنَّ الظَّاهِرَ فِي ذَلِكَ لَيْسَ بِأَوْلَى بِهِ مِنَ الْبَاطِنِ فَإِنَّ الْقَوْلَ عِنْدَنَا فِي ذَلِكَ مَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ لِلدَّلَائِلِ الَّتِي قَدْ رَأَيْنَاهَا تَدُلُّ عَلَيْهِ وَتُوجِبُ الْعَمَلَ بِهِ مِنْ ذَلِكَ).

27 () في معالم السنن(4/ 331)

28 () قال الحارث المحاسبي الكلابي في فهم القرآن(347):(فَإِذا تَلَوت مَا يكون كَأَنَّهُ نسخ أَو خلاف الظَّاهِر فَاعْلَم أَن ذَلِك لَيْسَ بنسخ وَلَا بمضاد).وقال الأشعري في الإبانة(139):(وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة، كذلك قوله تعالى:(لما خلقت بيدي) من الآية على ظاهره أو حقيقته من إثبات اليدين، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحجة. ولو جاز ذلك لجاز لمدع أن يدعي أن ما ظاهره العموم فهو على الخصوص، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة، وإذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادعيتموه أنه مجاز أن يكون مجازا بغير حجة، بل واجب أن يكون قوله تعالى: (لما خلقت بيدي) من الآية إثبات يدين لله تعالى في الحقيقة غير نعمتين إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم: فعلت بيدي، وهو يعني النعمتين). وهو مذهبِ المعتزلة، قال أبو الحسن في مقالات الإسلاميين(276):

من الكتاب، والسنة أيضا حججا في الشـريعة، وهـو خلاف إجماع المسلمين).
وهذا الإجماع صحيح كما ترى، وإنما خـالف بعض المرجئـة خلافا حادثا بعد القـرون المفضـلة؛ فـأنكروا صـيغ العمـوم كما سيأتي بسطه إن شاء الله.
والمقصـود أن السـلف ومن وافقهم من عامـة المتكلمين يجـرون النصـوص على ظواهرهـا إلا بـدليل، والمعتزلـة ومتـأخروا الأشـاعرة وغـيرهم يجعلـون العقـل من المخصِصـات لظـواهر النصـوص لاسـيما المعتزلـة الـذين يتوسـعون في ذلـك توسـعا كبـيرا؛ ولهـذا صـرفوا مئـات النصـوص في الصـفات عن ظواهرهـا بمخصـص العقـل، وهؤلاء ظنوا بالله وبكتابـه ظن السـوء؛ إذ جعلـوا ظـواهر القرآن تدل على الكفـر والنقص والضـلال لا على الإيمـان والهدى والكمال.
الوجه الثاني: أن هذا النقـل معـارضٌ بنقـولٍ أخـرى عن ابن تيميـة أوضـح وأصـرح وأكـثر: تـدل على أن العمـل بالظاهر في آيات الصفات أصل من أصول أهل السنة.
قال ابن تيمية[30]:(مذهب " أهـل الحـديث " وهم السـلف من القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم من الخلف: أن هذه الأحاديث تمر كما جاءت ويـؤمن بهـا وتصـدق وتصـان عن تأويل يفضي إلى تعطيل وتكييف يفضـي إلى تمثيـل. وقـد أطلـق غـير واحـد ممن حكى إجمـاع السـلف - منهم الخطابي - مذهب السـلف: أنهـا تجـري على ظاهرهـا مـع نفي الكيفية والتشبيه عنها).
الوجـه الثـالث: أن المـراد هـو الجمـع بين الظـاهرين المتعارضـين في الظـاهر، وهـو موافـق لقاعـدة إجـراء

(وأجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد أن الأخبار إذا جـاءت من عنـد اللـه ومخرجهـا عـام كقولـه: وإن الفجـار لفي جحيم ومن يعمـل مثقـال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره فليس بجائز إلا أن تكون عامة في جميع أهل الصنف الذي جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحـرميهم، وزعموا جميعاً أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصاً أو مستثنى منـه والخـبر ظـاهر الإخبـار والاسـتثناء والخصوصـية ليسـا بظـاهرين، وليس يجـوز عندهم أن يكون الخـبر خاصـاً وقـد جـاء مجيئـاً عامـاً إلا ومـع الخـبر مـا يخصصه أو تكون خصوصيته في العقل).

29 () أبكار الأفكار: (5/ 230):

30 () مجموع الفتاوى (6/ 355)

النصوص على ظواهرها؛ لأنه لا يخلو عند تقدير التعارض بين الظاهرين، إما أن يعمل بالظاهرين معا أو لا يعمل بهما، أو يعمل بأحدهما، والثاني والثالث: منافيان للقاعدة من كل وجه، فلم يبق إلا الأول، أو يقال: إن صرف ظاهر النص من بعض الوجوه؛ للجمع بينهما أشبه بالقاعدة من صرف ظاهر نص من كل وجه.

الوجه الرابع: أن تفسير النص الظاهر بالأظهر، والمتشابه بالمحكم.. هو مقتضى قاعدة العمل بالظاهر، فكيف يكون مخالفا لها؟؛ يوضح ذلك أن الظهور متفاوت، وعند تقدير التعارض، فينبغي تقديم أقواهما ظهورا وهو أشبه بالقاعدة من تقديم الأخفى أو التوقف.

الوجه الخامس: أن المؤلفين زعما أن السلفيين المعاصرين لا يفسرون النصوص بعضها ببعض إن احتاجوا إلى ذلك، ولم يذكرا ما يؤيد زعمهم هذا، والمثبت مطالب بالدليل باتفاق، وما ظنوه من أن قاعدة العمل بظواهر النصوص تتنافى مع ذلك، ظن كاذب وقد بُيِّن بطلانها.

الوجه السادس: أن السلف المعاصرين-فيما أعلم- يقرِّرون أن أحد الظاهرين يفسر الآخر عند تقدير التعارض سواء سموه تأويلا أو لم يسموه[31].

الوجه السابع: أن ابن تيمية قبل الموضع الذي ذكره المؤلفان حكى طريقين في إثبات الصفات:

الأول: هو أن ظواهر النصوص في الصفات ليس بينها تعارض أصلا؛ ولهذا لا تحتاج إلى تأويل بنصوص أخرى، وهذه الطريق صحيحة.

---

31 () قال ناصر العقل في شرح الطحاوية: (2/ 22): (فالنصوص لا بد من أن يرد بعضها إلى بعض ويفسر بعضها ببعض).

وقال الغنيمان في شرح فتح المجيد(1/ 3):(ومعلوم أن النصوص يجب أن يؤخذ بظاهرها إلا إذا جاءت نصوص أخرى تخالفها؛ لأن النصوص من كتاب الله جل وعلا ومن سنة رسوله صلى الله عليه وسلم لا تتعارض، بل يصدق بعضها بعضاً).

وقال صالح آل الشيخ في إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل(439):(في حديث "يا ابن آدم لو أتيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئا لأتيتك بقرابها مغفرة" فُهِمْ من العموم أنَّ هذا يعارض كون صاحب الكبيرة تحت المشيئة إذا ماتَ غير تائب، وهذا غير وارد لأنَّ النصوص يُصَدِّقُ بعضها بعضاً، والآيات يفسر بعضها بعضاً).

والثاني: أنه إذا ظهر من بعض ظواهر النصوص تعارضا؛ فإنه يجب الجمع بينها بأن يفسِّر الأظهرُ الأخفى والمحكمُ المتشابه والأكثرُ القليل؛ جمعا بين النصوص ولا محذور في هذه الطريق باتفاق[32].

والمقصود أن إثبات الطريق الثاني لا ينفي وجود الطريق الأول؛ وإنما يحتاج إلى الطريق الثاني إذا حصل تعارض عند المجتهد المعين أو خالف الخصم في ظهور دليل معين.

الوجه الثامن: أن لفظ التأويل فيه إجمال، وبسبب هذا حصل غلط بين النظار حتى ادعى الرازي الإجماع على التأويل في بعض ظواهر النصوص، فقال في أساس التقديس(67):(جميع فرق الْإِسْلَام مقرون بِأَنَّهُ لَا بُد من التَّأْوِيل فِي بعض ظواهر الْقُرْآن وَالْأَخْبَار).ثم ساق أمثلة على ذلك.

والجواب أن هذا التأويل المجمع عليه إن أراد به تفسير الغريب الغامض بالظاهر الجلي، أو إيضاح المتشابه بالمحكم، أو تفسير ظواهر النصوص بعضها ببعض حتى يصدق بعضها بعضا، فهذا جائز بالإجماع عند تعارض الظواهر، وهو داخل في إجراء النصوص على ظواهرها بمجموعها، وإن أراد به صرف ظواهر النصوص بالعقل، أو الكشف..، فهذا ليس مجمعا عليه، بل هو تحريف أجمع السلف على خلافه، وهو الذي يتعارض مع ظاهر النص من كل وجه، ويلزم منه أن الله لم يبين في كتابه الحق بل بيَّن فيه الضلال.

وقد تعقب ابن تيمية الأمثلة التي ضربها الرازي ثم قال في بيان تلبيس الجهمية[33]: (قد تبين بما تقدم من

---

32 () قال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى(6/ 21):(..إمَّا أَنْ يَكُونَ قُرْبُهُ بِنَفْسِهِ الْقُرْبَ اللَّازِمَ مُمْكِنًا أَوْ لَا يَكُونَ، فَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا لَمْ تَحْتَجْ الْآيَةُ إلَى تَأْوِيلٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا حُمِلَتْ الْآيَةُ عَلَى مَا دَلَّ عَلَيْهِ سِيَاقُهَا وَهُوَ قُرْبُهُ بِعِلْمِهِ، وَعَلَى هَذَا الْقَوْلِ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ هَذَا هُوَ ظَاهِرُ الْخِطَابِ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ السِّيَاقُ أَوْ لَا يَكُونَ، فَإِنْ كَانَ هُوَ ظَاهِرَ الْخِطَابِ فَلَا كَلَامَ؛ إذْ لَا تَأْوِيلَ حِينَئِذٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ظَاهِرَ الْخِطَابِ؛ فَإِنَّمَا حُمِلَ عَلَى ذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ بَيَّنَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ كِتَابِهِ أَنَّهُ عَلَى الْعَرْشِ وَأَنَّهُ فَوْقَ فَكَانَ مَا ذَكَرَهُ فِي كِتَابِهِ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ أَنَّهُ فَوْقَ الْعَرْشِ مَعَ مَا قَرَنَهُ بِهَذِهِ الْآيَةِ مِنْ الْعِلْمِ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ قُرْبَ الْعِلْمِ).

33 () (6/ 94).

الوجوه الكثيرة أن هذه الآيات جميعها ليس فيها ما يجوز تأويله فضلاً عن وجوب تأويله).

الوجه التاسع: أن هذا النقل عن ابن تيمية ليس فيه أن ظواهر النصوص ليست أصلا، ولم يذكر ذلك البتة، وإنما غايته أنه جوَّز صرف الظاهر في صورة مقيدة، وهذا لا ينفي أن يكون الأصل هو العمل بالظاهر، كما أن الأصل الاحتجاج بخبر الواحد عند الأئمة، ومنازعة بعضهم في الصور المقيدة كعمل أهل المدينة أو ما تعم به البلوى: لا ينفي صحة أصل العمل بخبر الواحد، والنُقْلة من المقيد إلى المطلق من غير برهان من المواضع السفسطائية.

الوجه العاشر: أنه غاية كلام ابن تيمية الذي ساقه المؤلفان هو جواز التأويل في بعض الصفات الذي هو بمعنى التفسير، وليس فيه وجوب ذلك، وإذا كان وجوب التأويل في الصورة المقيدة لا يتنافى مع أصل العمل بالظاهر، فجواز التأويل من باب أولى.

الوجه الحادي عشر: أن ما كان ظاهراً في كلام العرب ولسانها ولم تصاحبه قرينة تقيد ظاهره، فهو على ظاهره، ولا يمكن أن يأتِ في الكتاب والسنة مخصِّصٌ منفصلٌ يستثني أكثر الظاهر من ذلك الخطاب؛ لأن هذا يفضي إلى اللبس، وهو مخالف لبلاغة القرآن الذي نزل بلسان عربي مبين، أما استثناء القليل من الظاهر فجائز، يوضحه:

الوجه الثاني عشر: أن مراد ابن تيمية بصرف الظاهر بدليل نقلي منفصل إما صرف بعض ظاهره أو أغلبه أو كله، لا جائزٌ أن يكون مراده صرف أكثره أو أغلبه؛ لأنه يمنع من ذلك في مواضع، فقال في الاقتضاء[34]:(واللفظ العام لا يجوز أن يراد به الصور القليلة أو النادرة)، والمؤلفان يوافقان على هذا كما سيأتي بإذن الله بيانه.

وإذا كان مراده صرف بعض ظاهره مع بقاء أكثر أفراد الظاهر: فالتأويل أو التفسير= لم يخرجه عن كل الظاهر

---

[34] () (2/ 92) . وقال في مجموع الفتاوى (6/ 432):(وَاللَّفْظُ الْعَامُّ لَا يَجُوزُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْقَلِيلِ مِنْ الصُّوَرِ دُونَ الْكَثِيرِ بِلَا قَرِينَةٍ مُتَّصِلَةٍ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ تَلْبِيسٌ وَعِيٌّ يُنَزَّهُ عَنْهُ كَلَامُ الشَّارِعِ.)

ولا أكثره، ويصح أن يطلق عليه مع استثناء القليل أنه ظاهر اللفظ.

الوجه الثالث عشر: أن قاعدة السلف في إجراء اللفظ على ظاهره يراد بها عند وجود الظهور في اللفظ المفرد أو المركب سواء كان عرفا أو وضعا وخلوه من المعارض المنفصل الراجح كسائر القواعد، ولو لم يشترط وجود الشيء وأسبابه وانتفاء موانعه لما صحت قاعدة قط.

الوجه الرابع عشر: أنه قد يظهر للسامع للكتاب والسنة ما ليس بظاهر في نفس الأمر؛ إما لغفلة، أو ضعف في اللغة، أو فساد في الذوق، أو نحو ذلك من الأسباب؛ فيبين له أن هذا ليس بظاهر في حقيقة الأمر بدلائل أخرى من الكتاب والسنة[35].

الوجه الخامس عشر: أن صرف الظاهر قد يُحمل على التسليم الجدلي؛ لأن ابن تيمية قال:(وإن سمي تأويلا أو صرفا لظاهره)، نحو أن يقال: هب أن هذا هو ظاهر الآية غير أنه وردت آيات أخرى أوضحت المراد وبينته أظهر منها: فتصرف تلك عن ظاهرها؛ وذلك أن طائفة غلت في الظواهر وأثبتوا منها التشبيه إمعاناً في مضادة أهل البدع الذين نفوها خشية التشبيه، وهؤلاء متفقون على أن ظواهر النصوص تفيد التشبيه، قال ابن قتيبة[36]:(ولما رأى قوم من الناس إفراط هؤلاء في النفي عارضوهم بالإفراط في التمثيل فقالوا بالتشبيه المحض، وبالأقطار والحدود، وحملوا الألفاظ الجائية في الحديث

---

35 () قال إسحاق بن راهويه في مسنده(3/ 673):(تَجِيءُ الْآيَةُ مُصَدِّقَةً لِمَعْنَى الْآيَةِ الْأُخْرَى وَهِيَ فِي الظَّاهِرِ عِنْدَ مَنْ يَجْهَلُ تَأْوِيلَهَا مُخَالِفٌ لِلْآخَرِ كَمَا جَهِلَ مَنْ سَأَلَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ قَوْلِهِ:"فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ" وَعَنْ قَوْلِهِ: "فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ" وَكَأَنَّ فِي الظَّاهِرِ إِحْدَاهُمَا مُخَالِفَةٌ لِلْأُخْرَى فَأَجَابَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ بِأَنَّهُمَا مُؤْتَلِفَتَانِ، فَسَّرَ قَوْلَهُ: "فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ" قَالَ: هَذِهِ النَّفْخَةُ الْأُولَى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ نَسَبٌ، وَقَالَ إِذَا أُدْخِلُوا الْجَنَّةَ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ، فَتَبَيَّنَ أَنَّ مَعْنَى الْآيَتَيْنِ مَعْنًى وَاحِدٌ، وَكَأَنَّ فِي الظَّاهِرِ خِلَافًا حَتَّى أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ: لِلسَّائِلِ مَا أَشْبَهَ عَلَيْكَ مِنْ نَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْقُرْآنِ فَهُوَ كَمَا وَصَفْنَا)، وللإمام أحمد جملة من تفسير الآيات المتشابهة في كتابه الرد على الجهمية في غاية النفاسة.

36 () الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية:(52)

على ظاهرها، وقالوا بالكيفية فيها)، فهذه الظواهر في أذهانهم ليست هي ظواهر في نفس الأمر لمن استقام لسانه، وصح جنانه؛ إذ إثبات الصفات كإثبات الذات، فإذا كان إثبات ذاتٍ لله تعالى لا يستلزم التمثيل فكذلك إثبات الصفات له تعالى.

الوجه السادس عشر: قد يكون الظهور مُناطا بمعرفة السبب والسياق، فمن خفي عليه شيء من ذلك؛ لجهله بالسبب، أو السياق، فقد يظهر له خلاف الظاهر، فإذا تأمل السياق، أو بُيِّن له السبب=ظهر له المراد، ومن هذا الجنس فهم بعض التابعين أن الانغماس في العدو داخل في النهي عن إلقاء النفس إلى التهلكة حتى بين لهم أبو أيوب-رضي الله عنه- سبب النزول[37].

والمقصود أن من خفي عليه السبب قد يحتاج إلى معرفة هذا الظاهر بجمعه مع النصوص الأخرى، وأسعد الناس بمعرفة الآثار وأسبابها هم أهل الحديث.

الوجه السابع عشر: أن الظهور والبطون في بعض الألفاظ محتمل أو نسبي، فهذا لا يقطع بأحد المعنيين إلا بمرجح آخر[38].

---

37 () أخرج الترمذي: (5/ 62) وغيره عَنْ أَسْلَمَ أَبِي عِمْرَانَ التُّجِيبِيِّ، قَالَ: كُنَّا بِمَدِينَةِ الرُّومِ، فَأَخْرَجُوا إِلَيْنَا صَفًّا عَظِيمًا مِنَ الرُّومِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِثْلُهُمْ أَوْ أَكْثَرُ، وَعَلَى أَهْلِ مِصْرَ عُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ، وَعَلَى الجَمَاعَةِ فَضَالَةُ بْنُ عُبَيْدٍ، فَحَمَلَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى صَفِّ الرُّومِ حَتَّى دَخَلَ فِيهِمْ، فَصَاحَ النَّاسُ وَقَالُوا: سُبْحَانَ اللهِ يُلْقِي بِيَدَيْهِ إِلَى التَّهْلُكَةِ. فَقَامَ أَبُو أَيُّوبَ الأَنْصَارِيُّ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ لَتُؤَوِّلُونَ هَذِهِ الآيَةَ هَذَا التَّأْوِيلَ، وَإِنَّمَا أُنْزِلَتْ هَذِهِ الآيَةَ فِينَا مَعْشَرَ الأَنْصَارِ لَمَّا أَعَزَّ اللَّهُ الإِسْلاَمَ وَكَثُرَ نَاصِرُوهُ، فَقَالَ بَعْضُنَا لِبَعْضٍ سِرًّا دُونَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَمْوَالَنَا قَدْ ضَاعَتْ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الإِسْلاَمَ وَكَثُرَ نَاصِرُوهُ، فَلَوْ أَقَمْنَا فِي أَمْوَالِنَا، فَأَصْلَحْنَا مَا ضَاعَ مِنْهَا. فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرُدُّ عَلَيْنَا مَا قُلْنَا: "وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"، فَكَانَتِ التَّهْلُكَةُ الإِقَامَةَ عَلَى الأَمْوَالِ وَإِصْلاَحِهَا، وَتَرْكَنَا الغَزْوَ). قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ.

38 () ففي مسائل الإمام أحمد رواية ابنه أبي الفضل صالح(2/ 100): (سُئِلَ أبي عَن الْآيَة إِذا جَاءَت تحْتَمل أن تكون عَامَّة وتحتمل أن تكون خَاصَّة مَا السَّبِيل فِيهَا فَقَالَ:...إِذا لم يكن عَن النَّبِي-صلى الله عَلَيْهِ وَسلم- فِي ذَلِك شَيْء مشروح يخبر فِيهِ عَن خُصُوص أو عُمُوم ينظر إِلَى عمل أَصْحَابه بِهِ: فَيكون ذَلِك معنى الْآيَة فَإِذا اخْتلفُوا ينظر إِلَى أي الْقَوْلَيْنِ أشبه بقول رَسُول الله).

المأخذ الخامس: فرية إعادة القراءة.

زعم المؤلفان أن ابن تيمية تصرف بمذاهب السلف على غير ظاهرها أحيانا حسب هواه في مواضع مبثوثة في كتابهما؛ ليتوصلا بطريق غير مباشر إلى أن التحققات السلفية ما هي إلا اجتهادات ظنية لا غير، وبسبب هذا الزعم حصل نقد مبطن لابن تيمية دون شعور من المؤلفين.

فزعما أن من صور تمثُّل ابن تيمية للتراث السلفي كما في(163): (النقل والتقرير مع التأويل وإعادة القراءة).

فلاحظ أن كلمة (إعادة القراءة) أسلوب مهذب على أن ابن تيمية أتى بتقريرات تخالف مذهب السلف أحيانا، وذكرا مثالين على ذلك:

أحدهما: هجر المبتدع؛ إذ قرر ابن تيمية هجر المبتدع حسب المصلحة الراجحة، بينما قالا:(الواضح من نصوص أحمد وغيره من أهل الحديث الموجودة في كتبهم.. التشديد في معاملة المبتدع واعتماد هجره والتغليظ عليه **في جميع الأحوال**)..

وهذه المزاعم تكثر في الكتاب، والجواب العام أنه لو قدر أن ابن تيمية خالف السلف فيُضرب بقوله عرض الحائط، ولو زعم ابن تيمية نسبة هذا إليهم-وكانت نسبته إليهم خطئا أو عمدا-فيُرد عليه، ويكشف ذلك، ويبين كما لو أخطأ أي إمام آخر، فيُرد قوله مع حفظ مقامه إن كانت له في الإسلام مقام راسخة، بل نحن بهذا الصنيع نوافق ابن تيمية في طريقته الفذة في إجلال السلف، ومن العجب أن يُظن أن مخالفة ابن تيمية للسلف دليل على بطلان اعتقاداتهم، وهذا من أعجب التقريرات؛ إذ لو ثبت هذا كان دليلا على بطلان اعتقاده هو، وهذا ما يشغب به بعض المتكلمين للنيل من ابن تيمية، وغاية ذلك-لو ثبت-هو البحث عن عذر لابن تيمية لحفظ مقامه.. وهذا على فرض التسليم الجدلي، وإلا فابن تيمية-نور الله ضريحه-لم يخطئ هنا.

أما مسألة هجر المبتدع والاستدلال على مخالفة ابن تيمية للسلف، فهذا باطل مردود عليهما؛ ويوضحه الآتي:

1-مما يقضى منه العجب أنهما نقلا عن أحمد بن حنبل ما يدل على أن هجر المبتدع منوط بالمصلحة:(عن إسحاق أنه قال لأبي عبدالله: من قال القرآن مخلوق؟ قال: ألحق به كل بلية، قلت: فيظهر العداوة لهم أم يداريهم؟ قال: أهل خراسان لا يقوون بهم).

قلت: ونقل هذا عن غير واحد من السلف اعتبارهم المصلحة في الهجر[39].

---

[39] () قال الخطيب البغدادي في الكفاية(129):(قَالَ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ: «لَوْ تَرَكْتُ أَهْلَ الْبَصْرَةِ لِحَالِ الْقَدَرِ , وَلَوْ تَرَكْتُ أَهْلَ الْكُوفَةِ

2-ومما يؤكد هذا أنه مع ما استفاض عن أهل الحديث من الأمر بهجر المبتدعة، وأهل الأهواء، وعدم مجالستهم..، فكثيرٌ منهم أجاز الرواية عنهم في الجملة، وهي مستلزمة لمطلق المجالسة وذلك للمصلحة وهو مذهب سفيان الثوري وابن أبي ليلى وأبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي وغيرهم سوى الخطابية، وهو مذهب أحمد وإسحق وابن حبان في غير الداعية[40].

3-لو قدِّر أنه لم ينقل عن السلف شيء من هذا، وإنما نقل عنهم هجر أهل البدع مطلقاً، فهذا لا يستلزم هجرهم إذا كان في هجرهم مفسدة راجحة؛ لأن الهجر من جنس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو منوط بالمصلحة؛ إذ بيان كون الشيء مفسدة ومحرم= لا يلزم أن يبقى كذلك إذا وجد معارض راجح، ولا يلزم ذكر المعارض الراجح إلا عند الحاجة كما لا يلزم ذكر استثناء الاضطرار لأكل الميتة حين نسأل عن أكل لحمها، وهذا يعود لأصل عظيم وهو فقه التزاحم أو التعارض.

---

40 ()وفي العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية المروذي وغيره (124): (وَكَانَ أَبُو عبد الله يحدث عَن المرجئ: إِذا لم يكن دَاعِيَة أَو مخاصما.)
وقال المروزي في اختلاف الفقهاء (563):(فقَالَ سُفْيَانُ: شهادات أَهْل الأهواء جائزة إِذَا كانوا عدولا وفيما سِوَى ذَلِكَ لَا يستحلون الشهادة فِي أهوائهم.
وَهُوَ قَوْلُ أَصْحَابِ الرَّأْيِ، والشَّافِعِيّ قَالَ: إلا الخطابية فإن شهادتهم لَا تجوز هم صنف من الرافضة يشهد بعضهم لبعض بما ادعى.)
وقال ابن المنذر في الإشراف(4/ 282):(وأجازت طائفة شهادة أهل الأهواء إذا لم يستحل الشاهد منهم شهادة الزور، هذا قول ابن أبي ليلى، والثوري، والشافعي، وكان سوار يقبل شهادة ناس من بني العنبر ممن يرى الاعتزال إذا كانوا عدولا.)
وقال الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء(3/ 334):(عَن أبي يُوسُف قَالَ حَدثنَا ابْن أبي ليلى أن عِيسَى بن مُوسَى قَالَ لَهُ أتجيز شَهَادَة أهل الْأَهْوَاء قَالَ قلت نعم وأراهم لذَلِك أهلا إِنَّمَا أدخلهم فِي الْهوى الدّين إِلَّا الخطابية فَإِن بَعضهم يقبل عين بعض فَيشْهد لَهُ فَلَا أجيز شَهَادَة هَؤُلَاءِ وَسَأَلت أَبَا حنيفَة عَن ذَلِك فَقَالَ مثل ذَلِك وَقَالَ أَبُو يُوسُف مثل ذَلِك وَقَالَ ابو يُوسُف لَا أقبل شَهَادَة من أظهر شتيمة أَصْحَاب النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم لِأَن هَؤُلَاءِ مخانة).

وإنما غاية المؤلفين-عفا الله عنهما-من هذا المسلك تبرير مسلكهما التشكيكي في جواز مخالفة ما يسمى بالجيل الرابع كما يخالفهم ابن تيمية أحياناً تحت ما يسمى بإعادة القراءة!

المأخذ السادس: مسألة حوادث لا أول لها.

إن مسألة التسلسل أو الحوادث التي لا أول لها، قد ذكرها المؤلفان من باب المثال في حالتين من خمس حالات يتجلى فيها تمثل ابن تيمية لمذهب السلف، وهذا يدل على شح وعدم تمييز بين بعض الحالات!

ففي الحالة الثالثة (النقل والتقرير مع التطوير والدمج في بنية أكبر)قالا في(162):(يدمج ابن تيمية قول من قال من السلف أنه يتكلم (إذا شاء)في بحث(التسلسل)مطورا معنى(إذا شاء)وفق عمومه واستلزامه تلك الحرية في الإرادة أنه جار في البداية والنهاية؛ ومن ثم يمكن إدراج(يتكلم إذا شاء) في(تسلسل الأفعال الاختيارية في ذاته أبدا وأزلا)..تلك هي المرحلة الأولى من ديمومة الكلام إلى ديمومة جنس الفعل الاختياري، ومن ثم التخريج-وهناك تخريج جزئي وهو ضروري ولازم في عملية الدمج في المسألة الأوسع بطبيعة الحال-لمسألة التسلسل"..)

وهاهنا عدة ملحوظات:

الأولى: أنهما ظنا أن ابن تيمية فهم التسلسل منذ الأزل من قول السلف:(إذا شاء)، وهذا ظن يحتاج إلى تحرير:

أ-أن مجرد إثبات مطلق المشيئة في الكلام والفعل كقولهم:(يفعل إذا شاء) وقوله تعالى:(فعال لما يشاء) ونظائر ذلك لا يستلزم بنفسه وجود المفعولات المتعاقبة منذ الأزل، وغايته أن يدل على إمكان ذلك، فالإمكان الخارجي لا يستلزم الوجود الخارجي إلا بضروب من الاستدلال أخرى، فهو إما أن يستدل به مجردا على عدم امتناع التسلسل، أو يستدل به مع أدلة أخرى على كمال التسلسل المستلزم لوجوده في الخارج.

ولهذا ذهب طائفة من المتكلمين، وبعض أهل السنة إلى إثبات المشيئة، وأفعال الله الاختيارية القائمة بذاته مع نفيهم لتسلسل المفعولات سواء كان ذلك لامتناع وقوعها كما يقول الكرامية، أو لمجرد عدم وقوعها، ولا ريب أن الامتناع يتنافى مع المشيئة المطلقة بخلاف عدم الوقوع؛ إذ غايته أنه لم يشأ وقوعه في الأزل كما أنه يَقْدِر على

جعل الناس أمة واحدة لكنه لم يشأ ذلك قال تعالى:(ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة)، فهو لم يشأ أن يخلق في الأزل ثم شاءه حين خلق هذا العالم.

وسيأتي وجه استدلال ابن تيمية من مقولة السلف هذه على التسلسل.

ب-أنه قد يُثبِت تسلسل المفعولات في الماضي من لا يثبت المشيئة كالفلاسفة المشائيين الذين يثبتون تسلسل المفعولات وهم ينفون المشيئة، بل ينفون صدور الحوادث عن الله تعالى؛ لأنه عند الفلاسفة علة تامة تستلزم معلولها في الأزل: من عقول وأجرام، وأن الأجرام قديمة بالذات(التكوين)حادثة بالعرض(الحركة) وهي تتحرك تشبها وعشقا كما يقول أرسطو، أو تتحرك امتثالا لأمر الله القديم كما يقول ابن رشد الحفيد.. ومن خلال حركة الأجرام تتسلسل الحوادث.. فالخالق عندهم هو المحرِّك لا المكون، قال ابن رشد الحفيد في تهافت التهافت: (فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة، قالوا: إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم)، ولا ريب أن الله تعالى هو المحرك للعلم كيف شاء كما أنه الموجد له من العدم.

والمقصود أن نفي المشيئة لا تستلزم نفي التسلسل في المفعولات باعتبار أنه لم يزل يصدر من القديم الأزلي مفعولات متعاقبة بغير اختياره ومشيئته، وتسلسل المفعولات من القديم غير المختار غير ممتنع عقلا وإن كان يلزم منه أنواعا من النقص؛ مما يدل على أنه قد تنفصل المشيئة عن التسلسل.

ج- أن المتكلمين من المعتزلة والكلابية والأشعرية متفقون على أن الله ليس موجبا بذاته بمعنى أنه ليس علة تستلزم معلولها المنافي للمشيئة والاختيار(الإرادة)، ومتفقون على أن كل حادث في العالم مرادٌ لله تعالى سواء كانت إرادته مخلوقة حادثة لا في محل كما هو المشهور عن المعتزلة، أو إرادة قديمة قائمة بذاته كما يقول الكلابية والأشعرية، وهؤلاء متفقون على نفي جنس المخلوقات في الأزل؛ ولهذا قال المطهر المعتزلي (ت:

355) في البدء والتاريخ:(1/ 159):(ولا يطلق المسلمون القول بأن الله تعالى **لم يزل يفعل**؛ لأن ذلك يوجب أزلية الخلق ويؤدي إلى قول من يرى المعلول مع العلة)، ويقصد بالمسلمين أي المتكلمين فهو لا يعرف سواهم، وأما أقوال سلف الأمة وساداتها فليس له علم بها.

وأما (الكلام): فهو من جنس الفعل عند المعتزلة مخلوق، وهو عند الكلابية والأشعرية صفة ذات لا تعلق له بالمشيئة كالعلم والسمع والبصر وسائر الصفات الذاتية.

الثانية: الصواب أن ابن تيمية وغيره فهموا التسلسل من جزئي جملة السلف، قال ابن تيمية[41]:(فبين أن الكلام يتعلق بمشيئته وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء فرد قول من لا يجعل الكلام متعلقاً بالمشيئة، كقول الكلابية ومن وافقهم، ومن يقول: كان ولا يتكلم حتى حدث له الكلام كقول الكرامية ونحوهم) ويوضح ذلك الآتي:

1-(لم يزل متكلما) على أنه متكلم في الأزل، قال الاستراباذي[42]: (وأَزَلِيّ منسوب إلى لم يزل)، وبصرف النظر عن الأصل منهما؛ فإنه من المؤكد أن مادتهما واحدة في معنى الزمن الماضي، فقولهم:(لم يزل) مفيدة لديمومة خبرها في الماضي بلا أول وهو "الكلام" هنا، وإن كان قد يفهم منها التقييد بقرائن.

وقولهم (لم يزل متكلما) فيه ردٌ على المعتزلة والكرامية وبعض أهل السنة، قال ابن تيمية[43]:(وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقولون: كلام الله حادث ومحدث في ذات الله تعالى، وأن الله تكلم بعد أن لم يكن يتكلم أصلاً، وأن الله يمتنع أن يقال في حقه: ما زال متكلماً، وهذا مما أنكره الإمام أحمد وغيره.).

2-(إذا شاء) فيه رد على الكلابية والأشعرية؛ إذ الكلام صفة ذاتية كالعلم والسمع والبصر والقدرة ونظائرها؛ فتقييد الكلام بالمشيئة يدل على أنه من الصفات الفعلية

---

41 () الدرء(2/ 298)
42 () شرح شافية ابن الحاجب(1/ 414):
43 () الدرء(2/ 254)

عند السلف؛ فهم لا ينازعون في أن(الله لم يزل متكلما)وإنما ينازعون في تعليقه بالمشيئة!
والمشيئة أو الإرادة عندهم من صفات الذات أيضا فهي أزلية، ومتعلقاتها حادثة، وبين الإرادة القديمة والمراد الحادث أنواعٌ من السفسطة العقلية؛ لأن الإرادة القديمة-لحدوث أول حادث-إما منجزة وإما معلقة على حادث قبله، لا جائزٌ أن تعلّق على حادث قبله؛ لأنه قد فرض أنه أول حادث: وهذا خلفٌ، فلم يبق إلا أن تكون الإرادة منجزة وهي تستلزم حصول مرادها عقيبها.
والإرادة للأول-جل ثناؤه-: إما أن تكون إرادة واحدة قديمة، أو إرادات متعاقبة لا أول لها، لا جائزٌ أن تكون إرادة قديمة واحدة؛ لأن مرادها سيكون قديما لا متعاقبا، وقد فُرض وجود حوادث متعاقبة مشاهدة: وهذا خلفٌ، فلم يبق إلا أن الأول له إرادات متعاقبة لا أول لها ولا آخر لها، وهو المطلوب.
الثالثة: أن في إثبات أنه يتكلم منذ الأزل كلاما بعد كلام: لوازمٌ، منها: تسلسل الكلام، وهذا بينٌ بنفسه، وهو مخالف لأصول أهل الكلام، ومنها تسلسل الإرادات، وهذا لازم ظاهر جدا، ومنها: إمكان تعاقب أفعال الرب، وهذا لازم ظاهر؛ لأن القول والفعل جنس واحد عند سائر الفرق في هذا الباب أي: إذا أمكن تعاقب أحدهما جاز تعاقب الآخر، ومنها: صدور حوادث متعاقبة عن الكلام؛ لاستحالة العبث عليه، وهذا لازم ظاهر إذا أظهر..
ومن خلال هذه اللوازم الظاهرة البينة التي واحدها يصح نسبته إلى قائله؛ لعدم خفائه على أحمد وأمثاله، فكيف بهذا اللوازم كلها؟[44].
الرابعة: أن السلف ذكروا (أنه لم يزل فعالا) (وأنه لم يزل سيخلق)ونظائر ذلك مما يلزم منه أزلية فعل الله وخلقه الذي يلزم منه قدم جنس المخلوقات، وهذه بينة بنفسها، وسيأتي تحريرها إن شاء الله تعالى.
ودعنا نستكشف الحالة الخامسة وهي:(التخريج)؛ إذ ذكر المؤلفان مسألة **تسلسل الحوادث** مثالاً على التخريج

44 ()ينظر: تحرير المقال(105-115) د.عياض السلمي.

(المطـور) كمـا يبـدو من كلامهمـا، فقـالا في(167):(أنـه يتكلم إذا شاء، ثم طورها مدمجا إياها في تسلسل الأفعال الاختيارية كما تقدم...ومن الواضـح أن السـلف لم يقولـوا بهذا القول بعينـه، فيمـا ينقـل عنـه الجميـع بمن فيهم ابن تيميـة، فهـو تخـريج تيمي على قـول السـلف، وليس قـولا سلفيا في نفسه).

1-نلاحـظ أنهمـا وقعـا في نفس الخطـأ ظنـاً منهم أن ابن تيمية أثبت التسلسل من خلال تقرير الأفعال الاختياريـة لا غير وهو غير لازم بنفسه كما تقدمت الإشارة إليه.

2-أنه لو كان ابن تيمية طور لفظة السلف(إذا شاء)ووسع مـدلولها؛ ليسـتدل بهـا على تسلسـل المفعـولات؛ لكـانت كلمتهم(أن اللـه لم يـزل متكلمـا إذا شـاء)مماثلـة لـ(اللـه يتكلم إذا شاء)والحقيقة أن الجملة الأولى أبلغ في المراد، فـالأولى: نصٌ في تسلسـل الكلام لازمـة في تسلسـل المفعولات، والثانية:لا يلزم منهـا التسلسـل، وإنمـا غايتهـا إمكـان ذلـك لـه وعـدم امتناعـه عليـه، وتخـريج لـزوم التسلسـل في المفعـولات منهـا بمجردهـا ضـعيف كمـا تحاولان الإشارة إليه بفصل نسبة هذا القول عن السلف!

3-لو قُـدِّر صـحة هـذا التقريـر وأن نسـبة هـذا القـول إلى السلف ضعيفة بالنظر إلى ضعف الاستدلال من مقولة(لم يزل متكلما إذا شاء)؛ فإن بطلان الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول؛ فيمكن الاستدلال على أن مذهب السلف هو القول بحـوادث لا أول لهـا من خلال ظـواهر النصـوص وعدم اعتراضهم عليها، قال ابن رشد الفيلسوف[45]:(فـإن ظاهر الشرع إذا تُصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنبـاء عن إيجاد العـالم أن صـورته محدثـة بالحقيقـة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غـير منقطـع، وذلك أن قوله تعالى: "وهو الذي خلق السـماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشـه على المـاء " يقتضـي بظـاهره أن وجوداً قبل هذا الوجـود، وهـو العـرش والمـاء، وزمانـاً قبل هذا الزمان، أعنى المقترن بصورة هذا الوجود، الـذي هو عدد حركة الفلك. - وقوله تعالى: يوم تبدل الأرض غير

---

45 () فصل المقال: (43).

الأرض والسموات يقتضي ايضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً، بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: ثم أستوى إلى السماء وهي دخان " يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء؛ فالمتكلمون ليسوا في قولهم أيضا في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون. فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبدا، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه)، وقال[46]:(واضطر إلى تفهيم معان في الباري سبحانه وتعالى بتمثيلها بالجوارح الإنسانية، مثل قوله سبحانه وتعالى:"أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا.." وقوله تعالى: "خلقت بيدي")، والنفاة بأنواعهم ولّوا فراراً من تشبيه الله بالإنسان-كما فعل متقدموا الروافض- فوقعوا في تشبيهه بالممتنعات كالفلاسفة والجهمية في بعض عقائدهم كقولهم:لا حي ولا ميت..، وتشبيهه بالمعدومات كالفلاسفة والجهمية والمعتزلة بنفي الصفات، أو بقول بعضهم بوجود الله في كل مكان، أو كمتأخري الأشاعرة بنفي العلو، وتارة شبهوه بالجماد أو الموات كعامة الفرق المنحرفة التي تنفي عنه تعالى الحركة.[47]

والمقصود أن ظواهر النصوص تفيد أنه متصف بأوصاف الكمال لم يزل متصفا بها، وسيأتي مزيد بسط لها في الدلائل إن شاء الله.

4-هذه المسألة قد أشار إليها السلف إشارات يسيرة، وهي ليس مما يكفَّر بها أو يبدَّع صاحبها وإن كان يخطّأ إلا إن ظهر له الحق؛ إذ لأهل السنة فيها قولان:

القول الأول: أن الله كان لا يخلق ثم خلق، وهو قول طائفة من متأخري أهل السنة كابن جرير وابن منده وغيرهما:

---

46 () تهافت التهافت: (237)

47 () قال البخاري في كتابه خلق أفعال العباد للبخاري (43):(وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ:إِنَّ الْجَهْمِيَّةَ هُمُ الْمُشَبِّهَةُ، لِأَنَّهُمْ شَبَّهُوا رَبَّهُمْ بِالصَّنَمِ، وَالْأَصَمِّ، وَالْأَبْكَمِ الَّذِي لَا يَسْمَعُ، وَلَا يُبْصِرُ، وَلَا يَتَكَلَّمُ، وَلَا يَخْلُقُ، وَقَالَتِ الْجَهْمِيَّةُ: وَكَذَلِكَ لَا يَتَكَلَّمُ، وَلَا يُبْصِرُ نَفْسَهُ).

أ-قال ابن منده (ت:339):[48](وَلَمْ يَزَلْ مَوْصُوفًا بِالْخَالِقِ الْبَارِئِ الْمُصَوِّرِ قَبْلَ الْخَلْقِ) فظاهر هذا أنه كان لا يخلق ثم خلق؛ إذ ذكر أنه خالق قبل الخلق.

ب-وقال الآجري[49]:(قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ رَحِمَهُ اللَّهُ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا مُتَكَلِّمًا سَمِيعًا بَصِيرًا بِصِفَاتِهِ قَبْلَ خَلْقِ الْأَشْيَاءِ، مَنْ قَالَ غَيْرَ هَذَا كَفَرَ).

وقد يقال:إن قوله:(قَبْلَ خَلْقِ الْأَشْيَاءِ)أي المعهود من أشياء العالم كقول ابن عباس:(اللَّهَ كَانَ عَلَى عَرْشِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ شَيْئًا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَاءٍ وَأَرْضٍ)؛ إذ العرش والماء من مخلوقات الله، لكنه أراد قبل أن يخلق شيئا من هذا العالم من سماء وأرض لا مطلقا، أو أنه يقصد قبل خلق الأشياء المعينة، وحدوث الأشياء المعينة لا يلزم منه حدوث نوعها، لاسيما أنه أثبت كلاما، والأصل أنه يكلم غيره..فالله أعلم.

د- وفي جزء الحسن بن موسى الأشيب[50]:عن الْأَعْرَجُ، قَالَ: كَتَبَ يَزِيدُ بْنُ أَبِي مُسْلِمٍ إِلَى جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ يَسْأَلُهُ عَنْ بَدْءِ الْخَلْقِ، فَقَالَ: الْعَرْشُ، وَالْمَاءُ، وَالْقَلَمُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَيَّ ذَلِكَ بَدَأَ قَبْلُ).وجابر بن زيد عالم من تلاميذ ابن عباس، وكلامه هذا ظاهر أن لجنس الخلق بدءا كان بعد أن لم يكن، وإنما النزاع في أيها أولا.

ويمكن أن يقال:هذا غير لازم؛ لأن لفظ(الخلق)قد يراد به جنس الخلق، وقد يراد به الخلق المعهود الذي أخبر الله عنه حين خلق هذا العالم، وما ثبت عن شيخه ابن عباس وغيره من الصحابة والتابعين كانوا يقصدون العالم المشهود، وهو الثابت في الأحاديث الصحاح؛ ويؤيد هذا كله حديث أبي رزين أنه سأل رسول الله-صلى الله عليه وسلم-أين كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق خلقه؟ قال: (كان في عماء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء، ثم خلق عرشه على الماء)أخرجه أحمد والترمذي وحسنه، وصححه ابن جرير.

---

48 ()كتاب التوحيد:(2/ 76).

49 ()الشريعة: (1/ 490).

50 () (82).

فلاحظ أنه قال:(قبل أن يخلق خلقه)أي هـذا العـالم، وقـد بين الحـديث أنـه كـان في عمـاء أي سـحاب في أصـح الأقوال.[51]

ج-وقـال العلامـة ابن جريـر الطـبري في تـاريخ الرسـل والملوك(1/ 35):(وقد روينا عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: "أول شـيء خلقـه اللـه-عـز وجـل- القلم". من غـير استثناء منه شيئا من الأشياء أنه تقدم خلق الله إياه خلـق القلم، بل عم بقوله صلى الله عليه وسلم: "إن أول شيء خلقه الله القلم" كـل شـيء، وأن القلم مخلـوق قبلـه من غير استثنائه من ذلك عرشا، ولا ماء، ولا شيئا غير ذلك).

وهـذا ظـاهر منـه الإطلاق.. وكتـاب التفسـير والتـاريخ من أوائل الكتب التي ألفها رحمه الله، وقـد تراجـع عن أشـياء فيها كما سيأتي بسطه إن شاء الله.

القول الثاني: أنه لم يزل يخلق خلقاً بعد خلـق، ويتكلم بكلام بعـد كلام، وهـو المشـهور عن كبـار السـلف كـأبي حنيفة، وأحمد، والكناني، وغيرهم ولم يعرف لهم مخالف.

1- قـال أبوحنيفة[52]:(لم يـزل وَلَا يـزَال بأسـمائه وَصِـفَاته الذاتية والفعلية)

نلاحـظ أنـه-رحمـه اللـه-لم يفـرِّق بين الصـفات الذاتيـة والفعليـة في أزليتهمـا، وأكـد الأزليـة بقولـه:(لم يـزل وَلَا يزَال).

ثم قال: (وَأما الفعلية فالتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع والصـنع وَغـير ذَلِـك من صِـفَات الْفِعْـل لم يـزل وَلَا يـزَال بصفاته وأسمائه لم يحدث لَهُ صفة وَلَا اسْم).

فنلاحظ أنه بيَّن أن الصفات الفعلية هي التخليق والـترزيق والإنشاء وأكد أزليتها مرة أخرى، فقال:(لم يـزل وَلَا يـزَال بصـفاته وأسـمائه لم يحـدث لَـهُ صـفة وَلَا اسْـم) والأصـل حمل الكلام على ظاهره.

---

51 () قال إِسْحَاقُ بْنُ رَاهَوَيْهِ:(تَفْسِيرُهُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُ كَانَ فِي عَمَـاءٍ يَعْنِي سَحَابَةً) كما في الإبانة الكـبرى لابن بطـة(7/ـ 170)، ومعـنى(في عماء) أي فوق السحاب كما هو الآن في السماء أي فوقها، وتحت هـذا السحاب هواء وفوقه هواء، ثم خلق منه المـاء والعـرش والقلم وسـائر خلقه.

52 () الفقه الأكبر: (14)

فإن قيل: إن المقصود هو أنه لم يـزل ولا يـزال يسـمى بالخالق والصانع.. لا أنه لم يزل يخلق ويصنع!

وهـو مـا ذكـره الطحـاوي موضـحا مـذهب أبي حنيفـة وصاحبيه؛ إذ قال في متن الطحاوية:(مَا زَالَ بِصِفَاتِهِ قَدِيمًا قَبْلَ خَلْقِهِ لَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهِمْ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُمْ مِنْ صِفَتِهِ)، ثم قال:(ليس بعـد خَلَـقَ الْخَلْـقَ اسْـتَفَادَ اسْـمَ الْخَـالِقِ وَلَا بِإِحْدَاثِـهِ البريـة اسـتفاد اسـم البـاري):ثم قـال:(لَـهُ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ وَلَا مَرْبُوبَ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ ولا مخلوق)، وهذا هـو المشـهور عن المتقـدمين من الحنفيـة، وأمـا المتـأخرين منهم فعلى مذهب أبي منصـور الماتريـدي الـذي يقـرر أن الإيمان هو الإقـرار بـالقلب، وأمـا النطـق باللسـان فـدليل عليه كما في كتابه التوحيد[53].

والجواب: أن هذا خلاف ظاهر كلام أبي حنيفـة، فـالتخليق والإنشاء والصـنع من أفعـال اللـه تعـالى وهـو لم يـزل ولا يزال عليها، ومفعولاتـه مخلوقـة، وقولـه:(لم يـزل)أي في الماضـي، وقولـه:(ولايـزال) أي في الحاضـر، ولم يفـرق بينهما، وقال:(لم يزل.. خالقا بتخليقه والتخليـق صـفة فِي الْأَزَل، وفاعلا بِفِعْلِهِ، وَالْفِعْل صـفة فِي الْأَزَل وَالْفَاعِـل هُـوَ اللـه تَعَـالَى وَالْفِعْـل صـفة فِي الْأَزَل وَالْمَفْعُـول مَخْلُـوق وَفعل الله تَعَالَى غير مَخْلُوق).

فكلامه ظـاهر في حـوادث لا أول لهـا، ولهـذا خالفـه بعض الحنفيـة في هـذه الألفـاظ فنفوهـا، قـال الجصـاص[54]:(لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لَمْ يَزَلْ فَـاعِلًا)؛ لأن هـذا يسـتلزم إمـا قـدم شيء من المخلوقات كما تقول الفلاسفة وهذا كفر، وإمـا قدم جنس المخلوقات، وكـل مفعـول مخلـوق كمـا قـرره أبوحنيفة وغيره من السلف.

لكنَّ كثيرا ممن نفى قِدم جنس المفعولات من المتكلمين وبعض أهل السنة لم يتصوروا مذهب السلف تصوراً جيداً، وظنـوا أنـه ليس إلا مـذهب الفلاسـفة أو المتكلمين، وإذا نفيت مـذهب المتكلمين: لزمـك مـذهب الفلاسـفة؛ ولهـذا قـرروا مـذهب المتكلمين؛ إذ هـو خـير الأمـرين، ولعـل

---

53 () (373).

54 () أحكام القرآن: (1/ 397)

الطحاوي ظن هذا فقرر أنه يوصف بالتخليق والإنشاء والترزيق..لكن لم يحصل مخلوقات حتى خلق الخلق، والطحاوي قد ذكر أن عقيدته هي عقيدة أبي حنيفة وصاحبيه، لكنه قد يخطئ في بعض المواطن، كما نسب إليهم القول بأن الإيمان هو الإقرار باللسان، والتصديق بالجنان، مع أن الثابت عن القاضي أبي يوسف بالسند الصحيح أنه يرى أن الإيمان قول وعمل، قال ابن حبان في الثقات[55]: (أَبُو يُوسُف يَعْقُوب بْن إِبْرَاهِيم..لم يكن يسْلك مَسْلَك صَاحِبيهِ إِلَّا فِي الْفُرُوع، وَكَانَ يباينهما فِي الْإِيمَان وَالْقُرْآن: حَدَّثَنِي الْحسن بْن مُحَمَّد حَدَّثَنَا إِسْحَاق بْن إِبْرَاهِيم الْقَاص ثَنَا قُتَيْبَة بْن سعيد قَالَ سَمِعت أَبَا يُوسُف يَقُول الْإِيمَان قَول وَعمل يزِيد وَينْقص). والله أعلم.

2-قال عبدالعزيز الكناني (ت:240) في الحيدة[56]:(إنه لم يزل الفاعل سيفعل، ولم يزل الخالق سيخلق؛ لأن الفعل صفة لله عز وجل يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع) وهذا تقرير ظاهر جدا في حوادث لا أولها؛ فإن قوله:(لم يزل)يدل على أزلية جنس الفاعلية، وقوله:(سيفعل)و(سيخلق)فعل مضارع مقرون بحرف السين مفيد للاستقبال.. يعني أنه ما من مخلوق معين إلا وهو حادث أي: وجد بعد أن لم يكن، وهو ردٌ لمذهب الفلاسفة الذي حاول المريسي اتهام الكناني به؛ ويؤيد هذا تعليله ذلك بأن(الفعل صفة لله عز وجل يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع)، وفيه رد على مذهب الكلابية ونحوهم ممن يرى أن الفعل أزلي؛ لأنه أتى بحرف التنفيس الذي يدل على التراخي اليسير، وليس فيه متمسك للأشاعرة؛ لأنه قال:(لم يزل..)الذي يدل على الأزلية..

ومقصود الكناني: أن الأول -جل ثناؤه-لم يزل إلى غير بداية سيخلق وسيفعل.

---

55 () (7/ 645).

56 () (84).

3-قال أحمد بن حنبل في الرد على الجهمية والزنادقة[57]: (فقد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق، ففي مذهبكم قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق الله لهم كلامًا، وقد جمعتم بين كفر وتشبيه. وتعالى الله عن هذه الصفة، بل نقول: إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق الكلام، ولا نقول: إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علمًا فعلم، ولا نقول: إنه قد كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه القدرة، ولا نقول: إنه كان قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورًا، ولا نقول: إنه قد كان ولا عظمة له حتى خلقه لنفسه عظمة).

فلاحظ هذا النص الصريح الذي لا يحتاج إلى شرح في أن الله لم يزل يتكلم إذا شاء، ويمكن الاستدلال به على حوادث لا أول لها من جهتين:

الأولى: أن في هذا إثبات كلام لا أول له، وهو مستلزم لإرادات لا أول لها، وهذا يدل على إمكان حوادث لا أول لها.

الثانية: أن كلام الله يستحيل أن يكون عبثا ليس فيه حكمة من حصول حوادث به، أو مخاطبة مخلوق، وفي كلتا الحالتين يثبت حوادث لا أول لها.

وقال ابن بطة[58]:(قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: "لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا مُتَكَلِّمًا يُعْبَدُ بِصِفَاتِهِ غَيْرِ مَحْدُودَةٍ وَلَا مَعْلُومَةٍ، إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ).

فقوله:(لم يزل.. يُعبد) أي:لم تزل تعالى يخلق مخلوقات تعبده.

4- قال عثمان بن سعيد الدارمي[59]:(الْحَيَّ الْقَيُّومَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَتَحَرَّكُ إِذَا شَاءَ، ويهبط ويرتفع إذا شَاءَ، وينقبض وَيَبْسُطُ وَيَقُومُ وَيَجْلِسُ إِذَا شَاءَ؛ لِأَنَّ أَمَارَةُ مَا بَيْنَ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ التَّحَرُّكَ.كُلُّ حَيٍّ مُتَحَرِّكٌ لَا مَحَالَةَ. وَكُلُّ مَيِّتٍ غَيْرُ مُتَحَرِّكٍ لَا مَحَالَةَ).

---

57 () (139).

58 () في الإبانة الكبرى(6/ 33)

59 () في كتابه النقض على المريسي(1/ 215)

وجه الدلالة من جانبين:
الجانب الأول: قوله:(يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء)هــذا تفسير للحي القيوم وهو لم يزل كذلك، وغاية هذه الجملة أنه تعالى إن شاء أن يفعل ويتحرك في الأزل فسيفعل وسيتحرك، فهذا يدل على إمكان ذلك لا أنه مستلزم له.
الجانب الثاني: قوله:(كُلُّ حَيٍّ مُتَحَرِّكٌ لَا مَحَالَةَ)فهذا مستلزم لحركة الله تعالى منذ الأزل؛ لأنه لم يزل حيا، فهو لم يزل متحركا!
5-قال البخاري[60]:(قَالَ الْفُضَيْلُ بْنُ عِيَاضٍ: إِذَا قَالَ لَكَ جَهْمِيٌّ: أَنَا أَكْفُرُ بِرَبٍّ يَزُولُ عَنْ مَكَانِهِ، فَقُلْ: «أَنَا أُؤْمِنُ بِرَبٍّ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ»)
وهذا وإن كان في سياق آخر، فهو يدل على أن فعل الله وخلقه في الأزل غير ممتنع؛ لأنه يفعل ما يشاء، وهو من جنس الاستدلال بقوله تعالى:(فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ)ونظائر ذلك، مما يدل على أن فعله في الأزل ليس ممتنعا، وإن كانت الآية قد تستلزم وجود حوادث لا أول لها من جهة أن كثرة الفعال سيق لبيان المدح والكمال، فإذا كانت كثرة الفعال منه-جل ثناؤه-في وقتٍ ما محمودة، فهي محمودة فيما يماثله فيما لا أول له من الأوقات، وما من وقت إلا ويفرض قبله وقت، وجميع الأوقات المقدرة بالنسبة إليه سواء، فخلو وقتٍ منها من كثرة الفعال يستلزم النقص، وهو ممتنع عن الله تعالى، وظواهر القرآن الدالة على هذا المعنى كثيرة، بل أسماؤه وصفاته كلها تستلزم هذا، وهذا يعلم بالاضطرار؛ إذ وصف الرجل بالكرامة والشجاعة.. يستلزم أن هذه قد صدرت منه ولو مرة واحدة، فمن الممتنع وصف رجلٍ بالكرم لم يُكرم أحدا ولم تظهر منه آثاره قط، فكيف يوصف به من هو ممتنع عليه كما يزعمه المتكلمون؟ فمثل هذا لا يكون وصفا صادقا البتة، وقس على ذلك سائر الأوصاف والمحامد.

المأخذ السابع: الطعن في منهج أهل الحديث.

---

60 () في كتابه خلق أفعال العباد(36)

لم يفتأ المؤلفان في الطعن في مذهب أهل الحديث والتقليل من شأنه، تارة بعدم حيازتهم للحق كله، وتارة بضعفهم في فهم النصوص، وتارة بالاحتجاج بالأحاديث الضعيفة!

قالا في(301):(أتت طبقة من أهل الحديث المتقدمين فصاروا يرتبون على مخالفة ما لديهم من الروايات على ما فهموه منها: كل ما يرتب على مخالفة السنة، ووقع بسبب هذا لون من الاعتداء في ذم أهل الرأي)

ثم ذكرا أن الرادين على هؤلاء المحدثين المعتدين صنفان:

الصنف الأول: من أهل الحديث.. وضربا مثلاً على ذلك بما يحصل بين أحمد وإسحاق بن راهويه!

ولست أدري أي هذين الإمامين هو المعتدي في نظر المؤلفين؟

الصنف الثاني: من(يرد ما لديهم من الروايات؛ لعدم ثبوتها عنده كأهل الرأي مع وجوب الالتفات إلى أن عدم الثبوت هذا كان مبنيا على أصول غير الأصول التي يجري عليها أهل الحديث من النظر إلى فقه الراوي ومن النظر إلى مدى موافقة ما روى للقياس.. وقد تثبت عندهم الرواية كثبوتها عند أهل الحديث ولكنهم يخالفونها باجتهاد الرأي والنظر في المعاني والمقاصد والأشباه.

ولما كان فقهاء أهل الحديث يعدون ما ثبت لديهم من الرواية على المعنى الذي فهموه منه سنة=صاروا يشنعون على فقهاء الرأي بمخالفة السنة..)ثم واصلا في تحسين مذهب أهل الرأي وتضعيف مذهب أهل الحديث وأنه خلف هؤلاء الأئمة(خلف كانوا أضيق صدرا وأقل رعاية لفقه الخلاف فزادوا في الطعن على مخالف الرواية وزاد تعظيمهم لفهمهم للرواية..)، وفيه لمز مُبَطَّن لضيق صدر الأئمة وقلة رعايتهم للخلاف!

وقالا عن أهل الرأي: (كانوا يرون الرواية والاجتهاد طريقان للوقوف على السنة، قد يسلك أحدهما ويهجر الآخر مادام المسلوك أصح دلالة وأهدى سبيلا).

ثم قالا:(مجرد الرواية-وإن صحت من حيث ظاهر الإسناد- فهي طريق للوقوف على هذه السنة، وليست هي السنة نفسها).
ثم طفقا يجتاحان القرون قرنا قرنا في قصف أي حنبلي دون تحرير أو عدل في كثير من الأحيان، ومن أشهر ذلك ترديدهما تهمة إنكار الحنابلة على ابن جرير-رحمه الله- بغيا وعدوانا...، وكان الواجب أن يبحث لهم عن أعذار ما استطاع الباحث إلى ذلك سبيلا، فإن لم يجد نقدهم بعدل وعلم لا بجهل وظلم..

وفي هذا الكلام وما شاكله مما هو مسطور في كتابهما أنواع من المآخذات يطول استقصاؤها، وإنما نذكر جملاً تنبه إلى ما ورائها:
الأولى: أن في كلامهما استخفاف بأهل الحديث الكبار، ونقاد الأسانيد وفقهاء الأمصار الذين أفنوا أعمارهم في طلبه وتحصيله والعناية به، وبلغوا فيه ما لم يبلغ نصفه أهل الرأي إن أحسنا الظن بهم، فكيف يساوى هؤلاء بهؤلاء؟
الثانية: أن أهل الرأي خالفوا الأحاديث؛ لعدم بلوغها إليهم؛ ولعدم عنايتهم بحفظها وروايتها كأهل الحديث الكبار؛ فاجترؤوا على الفتيا بالقياس، وأبو حنيفة إمام أهل الرأي في زمانه، وقد كثر الكلام فيه واضطرب، قال إسحاق بن راهويه[61]:(ثُمَّ نَظَرْتُ بَعْدُ فَإِذَا النَّاسُ فِي أَمْرِ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَى خِلافِ مَا كُنَّا عَلَيْهِ بِخُرَاسَانَ)؛ وذلك أن من أهل الحديث من رآه يرد الأحاديث الصحاح بالأقيسة، كما أنه حصل منه زلل في بعض مسائل الاعتقاد، كما توسع بعض أصحابه في الحيل.. فاجتمعت هذه الأمور: فاختلفوا فيه، وإنما نقم بعض أهل الحديث عليه في الفقه مخالفته للآثار بالقياس، وهو في الغالب يخالفها لعدم بلوغها إليه، وعادته أن يقرن الحكم بالقياس فيظن أنه يقدمه على الأثر، ومن ذلك على سبيل المثال، قال ابن

---
61 () في كتاب الورع لأحمد رواية المروزي(135)

قتيبة[62]:(وَرَوَى أَبُو عَاصِمٍ عَنْ أَبِي عَوَانَةَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، فَسُئِلَ عَنْ رَجُلٍ سَرَقَ وَدِيًّا فَقَالَ: عَلَيْهِ الْقَطْعُ. فَقُلْتُ لَهُ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حِبَّانَ، عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثَرٍ". فَقَالَ:مَا بَلَغَنِي هَذَا..)

فنلاحظ أن أبا حنيفة لم يبلغه الخبر، ولو بلغه لذهب إليه وترك القياس، وقال ابن قتيبة أيضا في(107):(قَالَ إِسْحَاقُ بْنُ رَاهَوَيْهِ: وَسُئِلَ -يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ- عَنِ الشُّرْبِ فِي الْإِنَاءِ الْمُفَضَّضِ. فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ، إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاتَمِ فِي إِصْبَعِكَ، فَتُدْخِلُ يَدكَ الْمَاءَ، فَتَشْرَبُهُ بِهَا.).

فنلاحظ أن أبا حنيفة أباح الشرب في الإناء المفضض بالقياس وكأنه يرد أحاديث النهي، ويبدو لي أنه لم تبلغه أحاديث النهي عن الشرب في آنية الفضة أو بلغته بطريق ضعيف؛ ولهذا خالفه أصحابه في هذه المسألة، والنصوص لا تخالِف القياس، وإنما المجتهد قد يخطئ في ذلك، والخاتم تابع يسير يشبه المضبب في جواز الشرب بخلاف المفضض.

وقال الترمذي في جامعه[63]:(سَمِعْتُ يُوسُفَ بْنَ عِيسَى يَقُولُ: سَمِعْتُ وَكِيعًا يَقُولُ حِينَ رَوَى هَذَا الحَدِيثَ، فَقَالَ: «لَا تَنْظُرُوا إِلَى قَوْلِ أَهْلِ الرَّأْيِ فِي هَذَا، فَإِنَّ الإِشْعَارَ سُنَّةٌ، وَقَوْلُهُمْ بِدْعَةٌ». وَسَمِعْتُ أَبَا السَّائِبِ يَقُولُ: " كُنَّا عِنْدَ وَكِيعٍ، فَقَالَ لِرَجُلٍ عِنْدَهُ مِمَّنْ يَنْظُرُ فِي الرَّأْيِ: أَشْعَرَ رَسُولُ اللَّهِ-صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وَيَقُولُ أَبُو حَنِيفَةَ هُوَ مُثْلَةٌ؟ قَالَ الرَّجُلُ: فَإِنَّهُ قَدْ رُوِيَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ أَنَّهُ قَالَ: الإِشْعَارُ مُثْلَةٌ، قَالَ: فَرَأَيْتُ وَكِيعًا غَضِبَ غَضَبًا شَدِيدًا، وَقَالَ: أَقُولُ لَكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ-صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَتَقُولُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ، مَا أَحَقَّكَ بِأَنْ تُحْبَسَ، ثُمَّ لَا تَخْرُجَ حَتَّى تَنْزِعَ عَنْ قَوْلِكَ هَذَا ").

ونلاحظ أن راوي حديث الإشعار ابن عباس-وهو من أفقه الصحابة-ومع ذلك لم يأخذ به أبو حنيفة؛ وذلك لعدم بلوغ

---

62 () في تأويل مختلف الحديث (104)

63 () (3/ 241)

الخبر إليه، والمثلة ضرر لا نفع فيها بوجه من الوجوه، والإشعار لا يضر البهيمة، وفيه تعظيم لشعائر الله..

والمقصود أن أبا حنيفة قد حصل منه أشباه ذلك من مخالفة الآثار لعدم بلوغها إليه بلوغا يحتج به، فهبت طائفة من أهل الحديث إلى ذمه ذما شديدا في الحديث والفقه ظنا منهم أنه يتعمد ذلك، وأحمد بن حنبل مطّلع على كثير من أرائه كما هو ظاهر من مسائله وينتقدها في الغالب؛ وذلك لسعة علمه بالآثار، وهو يميل إلى الشدة عليه في الجملة..، وكثير من أهل الحديث على الاعتداد به في الفقه كالأعمش، وابن المبارك، ويحي بن آدم، والشافعي، وعبدالرزاق الصنعاني، وأبي عبيدة، وابن أبي شيبة، والمروزي وغيرهم[64].

وليس الغرض استقصاء من مدح أبي حنيفة في نبوغه في الفقه، وإنما الغرض أن جماعة مشهورة من أهل الحديث قد أثنوا عليه في الفقه، ومن اشتد عليه؛ فلظنه أنه يتعمد رد الأحاديث، وأما من كفره؛ فلعدم علمه برجوعه عن بعض أقواله في الاعتقاد، ولم يقل أحد إن قول الواحد من أهل الحديث حجة على غيره.

الثالثة: حاول المؤلفان تصوير أصل النزاع بين أهل الرأي وأهل الحديث أنه نزاع في الفهم وقواعد الترجيح، ولم يبرِزا السبب الرئيسي وهو عدم بلوغ الأحاديث إليهم كما تقدم، وأشهر القواعد التي يظن تفرد أبي حنيفة فيها هي: قاعدة ما تعم به البلوى، وقاعدة رواية الفقيه التي أشار إليها المؤلفان.

أما رد الأحاديث الشاذة والضعيفة فيما تعم به البلوى ويحتملونها إذا كانت موافقة للأصول.. فهذه قاعدة صحيحة في الجملة يستعملها كبار أهل الحديث في الجملة كما يستعملون نظائرها من القواعد من معايرتها

---

64 () قال الذهبي في تاريخ الإسلام(3/ـ 991):(قَالَ ضِرَارُ بن صرد: سئل يزيد بن هارون: أيما أفقه: أبو حنيفة أو الثَّوْرِيُّ؟ فَقَالَ: أَبُو حَنِيفَةَ أَفْقَهُ، وَسُفْيَانُ أَحْفَظُ لِلْحَدِيثِ. وَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: أَبُو حَنِيفَةَ أَفْقَهُ النَّاسِ. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: النَّاسُ فِي الْفِقْهِ عِيَالٌ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ. وَقَالَ يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَوْرَعَ وَلا أَعْقَلَ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ. وَقَالَ صَالِحُ بْنُ مُحَمَّدٍ جَزَرَةُ، وَغَيْرُهُ: سَمِعْنَا ابْنَ مَعِينٍ يَقُولُ: أَبُو حَنِيفَةَ ثِقَةٌ)

بالأحاديث الأخرى، فهم لا يكتفون بالإسناد المجرد، بل هم أحيانا يسردون الأحاديث ذات الأسانيد المعلولة اعتضادا واستئناسا لمعنى ثبت لديهم من طرق أخرى، وبعض الجهال يعترض عليهم وهو لا يفقه عظمة هؤلاء الجهابذة.

وقد حصل غلو من بعض الأحناف فردوا كل أخبار الآحاد الثابتة فيما تعم به البلوى، كما قد يحصل في بعض هذه القواعد الصحيحة غلط في التطبيق كأن يُرَد حديثٌ-فيما تعم به البلوى أو فيما تتوافر الهمم والدواعي على نقله- يحتج بإسناده في بعض المسائل، وهذا الرد حق لو لم يثبت إلا بهذا الإسناد؛ لقوة المعارض، لكنه قد يثبت بأسانيد أخرى لم تبلغ ذاك الفقيه، فالخلل من جهة تفريطه بعلم الرواية لا من جهة تطبيق القاعدة، وقد يكون الخلل من جهة المبالغة في تطبيق القاعدة فيرد بها أخبار الآحاد الصحيحة الثابتة.

وأما النظر إلى فقه الراوي وتقديم روايته على رواية غير الفقيه إذا رواياه بالمعنى: فليس هذا خاصا بأهل الرأي، بل هو مذهب كبار أهل الحديث. قال الحاكم[65]:(أَخْبَرَنَا أَبُو الطَّيِّبِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْمُذَكِّرُ , ثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَرْوَزِيُّ , ثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ قَالَ: قَالَ لَنَا وَكِيعٌ: أَيُّ الْإِسْنَادَيْنِ أَحَبُّ إِلَيْكُمُ الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي وَائِلٍ, عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَوْ سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ , عَنْ عَلْقَمَةَ , عَنْ عَبْدِ اللَّهِ؟ فَقُلْنَا: الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي وَائِلٍ، فَقَالَ: يَا سُبْحَانَ اللَّهِ، الْأَعْمَشُ شَيْخٌ، وَأَبُو وَائِلٍ شَيْخٌ، وَسُفْيَانُ فَقِيهٌ، وَمَنْصُورٌ فَقِيهٌ، وَإِبْرَاهِيمُ فَقِيهٌ، وَعَلْقَمَةُ فَقِيهٌ، وَحَدِيثٌ يَتَدَاوَلُهُ الْفُقَهَاءُ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَتَدَاوَلَهُ الشُّيُوخُ ").

وقال ابن تيمية[66]:(وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ فِي الرِّوَايَةِ إلَى الْفِقْهِ إذَا كَانَ قَدْ رُوِيَ بِالْمَعْنَى فَخَافَ أَنَّ غَيْرَ الْفَقِيهِ يُغَيِّرُ الْمَعْنَى وَهُوَ لَا يَدْرِي. و " أَبُو هُرَيْرَةَ " كَانَ مِنْ أَحْفَظِ الْأُمَّةِ).

والمشهور عن الحنفية المتقدمين أن رواية غير الفقيه المعروف بالضبط والاتقان حجة مطلقا لا تترك من أجل

---

[65] () في معرفة علوم الحديث(11)

[66] () مجموع الفتاوى (4/ 534)

القياس، قال مهندس الأصول الحنفي عيسى بن أبان[67]: (فَإِنْ كَانَ الَّذِي رَوَى ذَلِكَ عَنْهُ مَجْهُولًا، أَوْ شَكَّ النَّاسُ فِي خَبَرِهِ، وَاتَّهَمُوا وَهْمَهُ، نُظِرَ فِيهِ بِالِاجْتِهَادِ، وَرُدَّ مِنْهُ مَا كَانَ يُخَالِفُ نَظَائِرَهُ مِنْ السُّنَّةِ وَالتَّأْوِيلِ، وَجَازَ الِاجْتِهَادُ فِي قَبُولِهِ وَرَدِّهِ.)، وهو ما قرره الجصاص في مواضع من فصوله فقال[68]:(خَبَرَ الْوَاحِدِ مَقْبُولٌ عَلَى جِهَةِ الِاجْتِهَادِ، وَحُسْنِ الظَّنِّ بِالرَّاوِي، كَالشَّهَادَاتِ، فَمَتَى كَثُرَ غَلَطُ الرَّاوِي، وَظَهَرَ مِنْ السَّلَفِ التَّثَبُّتُ فِي رِوَايَتِهِ، كَانَ ذَلِكَ مُسَوِّغًا لِلِاجْتِهَادِ فِي مُقَابَلَتِهِ بِالْقِيَاسِ، وَشَوَاهِدِ الْأُصُولِ).

وإنما يخالفون أئمة أهل الحديث في رواية من في روايته أوهام ولم يكن فقيهاً إذا خالف القياس، هذا هو المشهور، وظاهر كلام أبي حنيفة أنه لا يترك سنة بقياس البتة، قال ابن معين في تاريخه[69]:(حَدثنَا يحيى قَالَ حَدثنَا عبيد بن أبي قُرَّة قَالَ سَمِعت يحيى بن ضريس يَقُول شهِدت سُفْيَان وَأَتَاهُ رجل فَقَالَ مَا تنقم على أبي حنيفَة قَالَ وَمَاله قَالَ سمعته يَقُول آخذ بِكِتَاب الله فَمَا لم أجد فبسنة رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم فَإِن لم أجد فِي كتاب الله وَلَا سنة آخذ بقول أَصْحَابه آخذ بقول من شِئْت مِنْهُم وأدع قَول من شِئْت وَلا أخرج من قَوْلهم إِلَى قَول غَيرهم فَإِذا مَا انْتهى الْأَمر أَو جَاءَ الْأَمر إِلَى إِبْرَاهِيم وَالشعْبِيّ وَابْن سِيرِين وَالْحسن وَعَطَاء وَسَعِيد بن الْمسيب وَعدد رجَالًا فقوم اجتهدوا فأجتهد كَمَا اجتهدوا..).

فنلاحظ أنه وضع الاجتهاد بعد البحث عن السنة وخلو المسألة من قول الصحابي، وهذا ما حصل في الجانب التطبيقي الفقهي؛ إذ تركوا القياس في الوضوء من القهقهة لخبر مرسل، قَالَ مُحَمَّد بن الْحسن[70]:(لَوْلَا مَا جَاءَ من الْآثَار كَانَ الْقيَاس على مَا قَالَ أهل الْمَدِينَة وَلَكِن لَا قِيَاس مَعَ اثر وَلَيْسَ يَنْبَغِي إلا أن ينقاد للآثار).

---

67 () في الفصول في الأصول(3/ 134).

68 () (3/ 129).

69 () (4/ 63)

70 ()في الحجة على أهل المدينة(1/ 204)

قال السرخسي في أصوله[71]:(الْقيَاس لَا يصلح مُعَارضا للْخَبَر الْوَاحِد عندنَا وَلِهَذَا أخذنَا بالْخبر الْوَاحِد الْمُوجب للْوُضُوء عِنْد القهقهة فِي الصَّلَاة وَتَركنَا الْقيَاس بِهِ وَأَبُو حنيفَة أَخذ بِخَبَر الْوَاحِد فِي الْوضُوء بنبيذ التَّمْر وَترك الْقيَاس بِهِ)

وقال محمد بن الحسن[72]:(قلت أَرَأَيْت المني يكون فِي الثَّوْب فيجف فيحكه الرجل قَالَ يجْزِيه ذَلِك بلغنَا عَن عَائِشَة رَضِي الله عَنْهَا أَنَّهَا كَانَت تفركه من ثوب رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم قلت فَإِن أصَاب الثَّوْب دم أَو عذرة فحكها قَالَ لَا يجْزِيه ذَلِك قلت من أَيْن اخْتلفَا قَالَ هما فِي الْقيَاس سَوَاء غير أَنه جَاءَ فِي المني أثر فأخذنا بِهِ).

وقال الطحاوي[73]:(فَهَذَا عُثْمَانُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَمْ يُوجِبْ فِي الدَّيْنِ زَكَاةً إلا فِيمَا يُقْدَرُ عَلَى تَقَاضِيهِ، فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ مَذْهَبَهُ كَانَ فِيمَا لَا يُقْدَرُ عَلَى تَقَاضِيهِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَبُو حَنِيفَةَ، وَأَبُو يُوسُفَ، وَمُحَمَّدٌ، وَبِهِ فَهِمَ وَإِنْ كَانُوا قَدْ تَرَكُوا الْقِيَاسَ فِيمَا ذَكَرْنَا فَقَدْ تَعَلَّقُوا بِقَوْلِ إِمَامٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ وَقَدْ رُوِيَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ مَا يَدُلُّ عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ، وَأَبِي يُوسُفَ، وَمُحَمَّدٍ أَيْضًا).

وقد تنبه إلى هذا العلامة ابن تيمية في بعض المواضع؛ فقال[74]:(الْأَئِمَّةُ يَتْرُكُونَ الْقِيَاسَ لِمَا هُوَ دُونَ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ كَمَا تَرَكَ أَبُو حَنِيفَةَ الْقِيَاسَ فِي مَسْأَلَةِ " الْقَهْقَهَةِ " بِحَدِيثِ مُرْسَلٍ لَا يُعْرَفُ مَنْ رَوَاهُ مِنْ الصَّحَابَةِ).

وقال:("مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ" مَعَ أَنَّ الْقِيَاسَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ يُفْطِرُ؛ فَتَرَكَ الْقِيَاسَ لِحَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَنَظَائِرُ ذَلِكَ تَطُولُ).

وأما ما اشتهر عند الحنفية من أن رواية غير الفقيه غير مقبولة مطلقا بإزاء القياس فمذهب حادث فيما يبدو:

---

71 () (1/ 144).

72 () في كتابه الأصل(1/ 61).

73 () في أحكام القرآن(1/ 271)

74 ()كما في مجموع الفتاوى(4/ 534) مجموع الفتاوى(4/ 534)

أحدثه أبو زيد الدبوسي(ت:430) ثم نسج الأصوليون على منواله!

*أما حادثة إنكار الحنبلية على ابن جرير فهي من وقائع الأحوال التي يخفى كثير من ملابساتها عنا، والذي يبدو لي أن الإمام ابن جرير لم يكن في بداية أمره في الأسماء والصفات على بيّنة واضحة، فهو يقرر الصفات الخبرية الذاتية كالعلم والقدرة واليدين ونحوها من الصفات، وأم الصفات الفعلية كالمجيء والنزول والرضى والغضب ونظائر ذلك فيحكي الأقوال ولا يرجح حسب ما رأيت.[75]

---

[75] وأذكر لك عدة نماذج:
الأول:يقول في تفسيره(4/ 265):(ثم اختلف في صفة إتيان الرب تبارك وتعالى الذي ذكره في قوله:" هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله")
ثم ذكر أربعة أقوال، والقول الأول هو الموافق لمذهب السلف ولم يرجحه شيء.
الثاني:وقال في(1/ 188):(واختُلِف في صفة الغضب من الله جلّ ذكره) ثم ذكر ثلاثة أقوال، والقول الأخير هو الأقرب لمذهب السلف؛ إذ قال: (وقال بعضهم: الغضب منه معنى مفهوم، كالذي يعرف من معاني الغضب، غير أنه -وإن كان كذلك من جهة الإثبات - فمخالف معناه منه معنى ما يكون من غضب الآدميين الذين يزعجهم ويحركهم ويشق عليهم ويؤذيهم.
لأن الله جل ثناؤه **لا تحل ذاته الآفات**، ولكنه له صفة، كما العلم له صفة، والقدرة له صفة، على ما يعقل من جهة الإثبات، وإن خالفت معاني ذلك معاني علوم العباد، التي هي معارف القلوب، وقواهم التي توجد مع وجود الأفعال وتعدم مع عدمها).
فنلاحظ عدة ملاحظات منها:أنه أثبت الغضب ونفى الحركة ونحوها؛ بحجة أنه لا تحل ذاته الآفات!
الثالث:وقال في (10/ـ 144):(واختلف في معنى"الرضى" من الله جل وعز.)ثم ذكر قولين، الثاني منهما هو الموافق لمذهب السلف ومع هذا لم يرجح.
حسنا..يبدو عدم جزمه بشيء في هذه المسائل الحاسمة، بل لما ذكر الاستواء-وهذا **نموذج رابع**-ذكر ثلاثة أقوال ثم قال في تفسيره (1/ 430):(وأوْلى المعاني بقول الله جل ثناؤه:"ثم استوى إلى السماء فسوَّاهن"، علا عليهن وارتفع، فدبرهنّ بقدرته، وخلقهنّ سبع سموات.
والعجبُ ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله:"ثم استوى إلى السماء"، الذي هو بمعنى العلو والارتفاع، هربًا عند نفسه من أن يلزمه بزعمه -إذا تأوله بمعناه المفهم كذلك- أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها - إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر، ثم لم يَنْجُ مما هرَب منه! فيقال له: زعمت أن تأويل

وإن كانت تقريراته في مسائل الإيمان والقدر وغيرها نفيسة موافقة لمذهب السلف.
ثم ألف بعده كتابه "تاريخ الرسل والملوك "[76]وهو الذي حصل فيه بعض المآخذ، وجعل في مقدمته بعض المواد الكلامية لاسيما دليل حدوث الأجسام الخاص بالمعتزلة، فقال في تاريخ الرسل والملوك(1/ـ 28):(القول في الدلالة على أن الله عز وجل القديم الأول قبل شيء وأنه هو المحدث كل شيء بقدرته تعالى ذكره فمن الدلالة على ذلك أنه لا شيء في العالم مشاهد إلا جسم، أو قائم بجسم، وأنه لا جسم إلا مفترق، أو مجتمع، وأنه لا مفترق منه إلا وهو موهوم فيه الائتلاف إلى غيره من أشكاله، ولا مجتمع منه إلا وهو موهوم فيه الافتراق، وأنه متى عدم أحدهما عدم الآخر معه، وأنه إذا اجتمع الجزءان منه بعد الافتراق، فمعلوم أن اجتماعهما حادث فيهما بعد أن لم يكن، وأن الافتراق إذا حدث فيهما بعد الاجتماع، فمعلوم أن الافتراق فيهما حادث بعد أن لم يكن.

قوله"استوى" أقبلَ، أفكان مُدْبِرًا عن السماء فأقبل إليها؟ فإن زعم أنّ ذلك ليس بإقبال فعل، ولكنه إقبال تدبير، **قيل له: فكذلك فقُلْ: علا عليها علوّ مُلْك وسُلْطان، لا علوّ انتقال وزَوال.** ثم لن يقول في شيء من ذلك قولا إلا ألزم في الآخر مثله).
فنلاحظ أن ابن جرير فسّر الاستواء بالارتفاع والعلو ثم كأنه أوَّلها بالملك والسلطان، وهذا-إن كان يقصد نفي العلو الحسي-من جنس تأويل المعتزلة ومتأخري الأشاعرة، وهو مخالف لمذهب أهل السنة والكلابية ومتقدمي الأشاعرة من أن الله فوق عرشه حسا، وأن عرشه فوق سماواته كما هو مبثوث في كلامهم، وتفسير الاستواء بالعلو والارتفاع والاستقرار لا يلزم منه أنه كان تحت العرش فارتفع عليه كما أن نزوله إلى السماء الدنيا لا يلزم منه خلو عرشه منه؛ إذ الله ليس كمثل شيء:فيستطيع أن ينزل ويصعد ولا يخلو منه العرش، بل الملائكة كجبريل ينزل إلى الأرض بصورة بشر وما زال في السماء بصورته التي خلقه الله عليها له ستمائة جناح، بل روح الإنسان وهو نائم تصعد إلى السماء كما قرر السلف ولم تزل متعلقة ببدنه؛ إذ لو فارقته لمات، بل الفيزيائيون يقررون أن النيترون ينتقل ولم يخلو منه المكان الأول كما هو مبسوط في غير هذا الموضع.
والمقصود أن كلام ابن جرير في تفسيره في باب الأسماء والصفات لم يحرر جيدا، بل فيه اضطراب

[76] قال في كتابه التاريخ (1/ 89):(قد حكينا منها جملا في كتابنا المسمى:جامع البيان عن تأويل آي القرآن).

وإذا كان الأمر فيما في العالم من شيء كذلك، وكان حكم ما لم يشاهد وما هو من جنس ما شاهدنا في معنى جسم أو قائم بجسم، وكان ما لم يخل من الحدث لا شك أنه محدث بتأليف مؤلف له إن كان مجتمعا، وتفريق مفرق له إن كان مفترقا وكان معلوما بذلك أن جامع ذلك إن كان مجتمعا، ومفرقه إن كان مفترقا من لا يشبهه، ومن لا يجوز عليه الاجتماع والافتراق، وهو الواحد القادر الجامع بين المختلفات، الذي لا يشبهه شيء).

فقوله:(ما لم يخل من الحدث لا شك أنه محدث)مقدمة يستخدمها طوائف المتكلمين من المعتزلة والكلابية والأشعرية، ولم يستعملها السلف؛ لأنها باطلة، تسلّط بسببها الفلاسفة على أهل الإسلام، قال ابن رشد الحفيد الفيلسوف في كتابه تهافت التهافت(151):(ليست صحيحة، إلا ما لا يخلو عن حادث واحد **بعينه**، وأما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس: ليس لها أول، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثا؟)

واعتراض ابن رشد صحيح؛ لأنه لا يمتنع أن يتعاقب على الذات الواحدة القديمة أعراضا لا أول لها، وإنما الممتنع ملازمة حادث معين لقديم ملازمة دائمة، وليس معناه صحة مذهب الفلاسفة؛ إذ هو كفر باتفاق المسلمين.

والمقصود أن تقريرات ابن جرير في الأسماء والصفات في أول مؤلفاته كالتفسير والتاريخ لم تكن محررة ولا كلها موافقة لمذهب السلف..

وإذا تقرر هذا= فلعل هذا من جملة الأسباب التي حَدَتْ بالحنبلية إلى الإنكار على ابن جرير الذي حاول المؤلفان انتاج فيلم بكائي وأن يصورا نزاع الحنبلية معه على مجرد التعصب المذموم، فقالا في(105):(ولم يكونوا يقبلون أية مخالفة **ولو جزئية** في المسائل التي يقررون أنها السنة..)ثم ذكر نماذجا على ذلك كإنكارهم على ابن جرير..

وهذا التعميم على كل الحنابلة غلط كما أن ابن جرير مع جلالته وسعة علومه لاشك يستحق أن ينكر عليه إن

أخطأ، لكن لعل بعضهم بالغ في ذلك، فترد المبالغة لا أصل الإنكار..ويبدو أن ثمرة هذا الإنكار لم تذهب سدى: فقد ألف الإمام ابن جرير بعد ذلك مؤلفات نفيسة جدا موافقة لمنهج السلف كصريح السنة، والتبصير في معالم الدين، وغيرهما..؛ حيث قرر فيه كتابه التبصير:صفات الله الذاتية كاليدين والوجه، والصفات الفعلية كالنزول والمجيء والضحك..الخ.

الجانب الثاني: المآخذات الاستدلالية.

يظهر من خطاب المؤلفين الاستطالة على السلفيين والتعالي عليهم في طرائق الاستدلال، فتحصيلهم اللغوي قليل، وبصيرتهم الأصولية ضعيفة،..فقالا في(289):(ليس هناك اهتمام سلفي حقيقي بأصول الفقه. تلك الحقيقة الراسخة الأولى..).

وفي(301):(فقد يكون هناك بعض المتخصصين ولا سيما في الجامعات يستوعبون قدرا كبيرا من المباحث الأصولية، ولكن الشأن في الضعف العام للاشتغال السلفي الأصولي على مستوى التحرير في المباحث الأصولية نفسها، وعلى مستوى استنباط وتخريج الأصول السلفية التي قام عليها فقه السلف، أو على مستوى الاشتغال الفقهي..)

وقال المؤلفان في سخرية من ضحالة السلفية في باب اللغة(390):(وإهمال السلفية بالتحديد لهذا الباب غير مفهوم، فضلا عن الخلط الكثير الذي يقع منهم فيها؛ فإن هذا الباب هو معتصمهم في تفسير الوحي على الدلالات التي أرادها صاحب الوحي..ولم يكن أحد أدعى للاعتناء بالعربية من قوم يدعون إلى التزام دلالات النصوص العربية، وبدلا من أن يعتني السلفيون بالاجتهاد في فقه اللسان العربي الأول ودلالات ألفاظه= صاروا يعتصمون

بظاهر ما يتبادر إلى فهم قوم بينهم وبين المتكلم بـالوحي ألف وأربعمائة جدار..)

يبدو للوهلة الأولى أن المؤلفين بصيرين باللسان العـربي، وأصول الفقه، وضروب الاستدلال، وأنهم ينعيان السلفيين المعاصـرين لتقصـيرهما في قـراءة كتب الأصـول وفهمهـا وتطبيقها..

حسـنا..لا أظن القـارئ الكـريم ينـازعني في هـذا، لكـني أتفاجأ أن كتب أصول الفقه لم تسلم منهمـا هي الأخـرى، فهي قواعد في معظمها تجريدية، وقواعد فارغة!

قــالا في(308):(والحقيقــة أن **معظم** هــذه القواعــد الأصـولية كتب بتجريـد ذهـني، ونظـر عقلي، وكتب عقب استقرار معظم المـذاهب الفقهيـة، ولا يمكن ادعـاء كـون الفقهـاء من الأئمـة الأربعـة ومن عاصـرهم وسـبقهم بنـوا فقههم على تلك القواعد الرياضية= إلا بنوع من **الادعــاء الفارغ** عن الحجة.

ولذلك يكـثر في ترجيحـات هـؤلاء أراء وأقـوال **لم يقل بهـا إلا القلـة والنـدرة**، وهي خلاف مـا عليـه **غـالب الفقهاء** قـولا وعملا، ومـا ذلـك إلا لكـون هـذه القواعـد وتطبيقها الرياضي لم يكن لها هذا الحضور قـط، ولا يمكن لمنهج معرفي يريد تحقيـق **ما كـان عليـه السـلف أن يبــني نظامــه الفقهي على هــذا المرتكــز الأصولي**).

إذا كـانت قواعـد أصـول الفقـه في معظمهـا تجريديـة، وتخـالف مـا عليـه غـالب الفقهـاء، ولا يمكن بنـاء النظـام السلفي عليها..فلماذا تسخر من ضعف اهتمـام السـلفيين بهذا العلم الرياضـي التجريـدي الـذي ليس لـه فائـدة، بـل مفسدته راجحة؛ لأن سيضلل القارئ له؟!

ومهما حاول المؤلفان تبرير هذا الكلام على معنى صـحيح لم يستقم بهذه الإطلاقات الفجة، وأعلم أن أصـول الفقـه دخلت فيه مباحث كلامية، ثم أدخل فيـه المنطـق على يـد

أبي حامد الغزالي، لكن تبقى دلالات الألفاظ، وطرائق الاستدلال، ومعرفة العام والخاص والمطلق والمقيد..ومباحث كثيرة لا غنى للفقيه عنها..

لكن بما أن المؤلفين سخرا من ضحالة السلفيين في الأصول، وهما قد تورطا في مضاحك أصولية=لم أكن لأكشف عنها لولا أني رأيت في الكتاب ما رأيت، بل إنه ليخيَّل إلى القارئ أنهما لم يفتحا كتابا أصوليا واحدا، أو أنهما اكتفيا بفتح أوكية كتب أصول الفقه والارتشاف من أفواهها قطرات في بعض الأحيان دون الارتواء منها، أو أنهما أخذا هذه المواد الاستدلالية من بعض كتب المعاصرين السطحية..وحَسِبا-غرورا-أن هذه الأدوات الهزيلة كافية في تصويح النخيل السلفية الباسقة!

ولا ريب بوجود ضعف في الأصول وغيره الجملة، وهو مصداق حديث النبي-صلى الله عليه وسلم-:(لا يأتي زمان إلا والذي قبله خير منه)، لكن الضعف عند غيرهم أشد في الجملة، وهم أوفق حظا، وأسعد دليلا، وأقوم سبيلا؛ لأنهم يقتفون آثار من قبلهم، ويستقون منهم طرائق الاستدلال المتينة، لاسيما أن عامة الفِرق اليوم تستقي موادها العقدية من المنطق، فأتوا بتهويلات كلامية، وخداعات لفظية، ودلائل فارغة في كثير منها، بل ألجأتهم إلى عقائد فاسدة بالاضطرار كالأشاعرة في مبحث قدم الخالق على العالم، ومبحث ما لا يخلو من الحادث فهو حادث، ومبحث أول واجب، وغيرها.

فإليكم معاشر المنصفين بعض المآخذ على الكتاب في الاستدلال:

المأخذ الأول: قشة الإجماع

المأخذ الثاني: دلالة صيغ العموم.

المأخذ الثالث: خلط المصطلحات الأصولية في حديث الطائفة المنصورة.

المأخذ الأول: قشة الإجماع.

طفق المؤلفان ينسجان حجتهما على توزّع الحق بين الفرق الإسلامية من خلال التشكيك بفهم السلف وأنه لا يمكن اليقين بصحة فهمهم إلا بالإجماع، ولا حجية في أي إجماع إلا إجماع الصحابة، فقالا في(43):(إن هناك تصورين يمكن بأحدهما تفسير المقصود بفهم السلف الذي يشكل طريقة **واجبة الاتباع** عند السلفيين:

الأول: هو وجوب لزوم القول الذي أجمع عليه الصحابة...

الثاني: أن المقصود هو الإجماع بتفاصيله الأصولية؛ بحيث يدخل فيه إجماع علماء أهل السنة في عصر من العصور..).

وقررا أن الإجماع المعتبر الحجة هو إجماع الصحابة لا غير، فقالا في(48):(فهم السلف حجة لازمة من حيث الجملة لا ننازع في هذا، فلا يجوز مخالفة قولهم إذا اتفقوا على قول، ولا يجوز الخروج عن أقوالهم إذا اختلفوا على أقوال يقطع بأنها مبطلة لغيرها، وإنما تنضبط هذه الحجة إذا استطعنا القطع بأنه لا يوجد قول آخر عنهم لم ينقل إلينا في المسألة، ولا يكاد ينضبط الحكم بهذا القطع إلا في قرن الصحابة دون غيرهم).

ومن المبررات كما في(44)هو أن:(إجماع الصحابة حجة اتفاقية، وحجة غيرهم حجة خلافية، والاتفاقي يكون أقوى من الخلافي).

وقالا في(49):(فالنزول في تحرير فهم السلف إلى طبقات من بعد الصحابة، والإلزام بفهومهم للنصوص، وحال هذه الأفهام أنها غير مستلزمة لاتفاق الصحابة على مضمونها=طريقة خاطئة).

ثم أوضحا أن إجماع الصحابة الذي يكون حجة هو الثبوتي والعكسي، فقالا في(45):(الإجماع حجي بنوعيه: الثبوتي

والعكسي، والعكسي بمعنى أنه لا يجوز إحداث قول ثالث.. بشرط تحقق عدم قول آخر أو عدم إمكانه) أو كما نقلنا في الأعلى(إذا اختلفوا على أقوال يقطع بأنها مبطلة لغيرها).

وأما الإجماع السكوتي فليس بحجة؛ إذ نقالا عن ابن تيمية قوله:(وَأَمَّا الظَّنِّيُّ فَهُوَ الْإِجْمَاعُ الإقراري والاستقرائي: بِأَنْ يَسْتَقْرِئَ أَقْوَالَ الْعُلَمَاءِ فَلَا يَجِدُ فِي ذَلِكَ خِلَافًا أَوْ يَشْتَهِرُ الْقَوْلُ فِي الْقُرْآنِ وَلَا يَعْلَمُ أَحَدًا أَنْكَرَهُ فَهَذَا الْإِجْمَاعُ وَإِنْ جَازَ الِاحْتِجَاجُ بِهِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ تُدْفَعَ النُّصُوصُ الْمَعْلُومَةُ بِهِ لِأَنَّ هَذَا حُجَّةٌ ظَنِّيَّةٌ لَا يَجْزِمُ الْإِنْسَانُ بِصِحَّتِهَا).

ثم علقا عليه قائلين(فإنه يوجب مراجعة بعض قضايا الاعتقاد التي تم تعظيمها وتبديع المخالف فيها في التحققات السلفية المتتالية منذ أحمد-رحمه الله-، والحال أنها مجرد نظر اجتهادي، لا يمكن القطع بأن الصحابة كانوا سينظرون نظرا مثله، وغاية ما يمكن هو تصحيح هذا القول دينا مع تجويز خطئه، لا أن يساق مساق أصول الاعتقاد الثابتة..)

وقد ذكرا مثالا، فقالا(47):(كفهم أحمد-رحمه الله-لحديث: "إن الله خلق آدم على صورته" وجعل هذا الفهم إجماعا لهذه الطبقة من علماء السلف، وإبطال فهم ابن خزيمة بعده، بدليل هذا الإجماع).

حسنا.. أرجو أنني نقلت صورة الدليل وبعض توابعه كما هو، فدعنا نناقش الدليل الذي اعتمدا عليه في التشكيك بعقيدة السلف!

ويمكن من خلال التأمل إفراد دليل المؤلفين في مقدمتين ونتيجة:

المقدمة الأولى: أن فهم السلف لا يكون حجة إلا بالإجماع القطعي الثبوتي أو العكسي.

المقدمة الثانية: أن الإجماع المعتبر هو إجماع الصحابة لا غير.

النتيجة: أن فهم السلف لا يكون حجة إلا إذا أجمع الصحابة عليه إجماعا قطعيا.

هذه خلاصة حجة المؤلفين، ويمكن مناقشة هذه النتيجة بإبطال المقدمة الأولى، أو بإبطال المقدمة الثانية، أو هما معا، ولاشك أن المقدمة الأولى هي المقدمة الخطيرة، والمقولة الشنيعة..!

وذلك أن هذه المقدمة تقضي بأنه لا سبيل للقطع بفهم السلف إلا بالإجماع، أو بعبارة أخرى: أن الدليل على التيقن من صحة فهم السلف هو الإجماع.. ثم راحا يبطلان أي إجماع سوى إجماع الصحابة..

ولو سلمنا صحة هذا، فإن جُمَلاً من عقائد السلف ثابتة بإجماع الصحابة المنصوص عنهم، وقد خالفها أهل البدع في عصر التابعين وتابعيهم كالجهمية والمعتزلة والشيعة والرافضة، ومن ذلك على سبيل المثال علو الله، قال الدارمي في الرد على الجهمية(66):(إِجْمَاعٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَجَمِيعِ الْأُمَّةِ، مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَالْفَرَائِضِ وَالْحُدُودِ وَالْأَحْكَامِ: نَزَلَتْ آيَةُ كَذَا فِي كَذَا، وَنَزَلَتْ آيَةُ كَذَا فِي كَذَا، وَنَزَلَتْ سُورَةُ كَذَا فِي مَكَانِ كَذَا. لَا نَسْمَعُ أَحَدًا يَقُولُ: طَلَعَتْ مِنْ تَحْتِ الْأَرْضِ، وَلَا جَاءَتْ مِنْ أَمَامٍ، وَلَا مِنْ خَلْفٍ، وَلَكِنْ كُلُّهُ: نَزَلَتْ مِنْ فَوْقٍ.)

ومع ذلك فتنظير هذين المؤلفين فاسد لا يصح؛ وجواب المقدمة الأولى هو: أن بطلان الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول، وهذه القاعدة العقلية متفق عليها بين العقلاء فيما أحسب، قال في الدرء(1/ 392):(لا يلزم من ضعف الدليل المعين انتفاء المدلول)، وقد ذكرها ابن تيمية في مواضع كثيرة جدا..

والمعنى أن بطلان حجية إجماع التابعين وتابعيهم لا يستلزم أن فهمهم ليس يقينيا، بل بطلان الإجماع برمته لا

يستلزم خلو عقائد السلف من اليقينيات باتفاق النـاس إلا من كـان مسفسـطا؛ إذ يمكن الوصـول إلى اليقين بصـحة عقائد السلف بطرق كثيرة غـير إجمـاع الصـحابة القطعي ومنها:

الطريـق الأول: أن القـرآن والسـنة مليئـان بالنصـوص الصحيحة الصريحة على صحة عقيـدة السـلف سـواء ثبت إجماع أو لم يثبت، بـل الأئمـة متفقـون على أنـه لا اعتبـار بـأي قـول إذا خـالف النصـوص، ولا فـرق بين العقائـد والأحكام، فلا يجوز نكاح التحليـل، ولا بيـع العينـة، ولا أكـل الحمـر الأهليـة، ولا شـرب القليـل غـير المسـكر غـير العنب،...إلخ مع ثبوت النهي عنها.

وقـد ثبتت بالنصـوص الصـحيحة الصـريحة جملـة في بـاب القدر، وبعث الأجساد، وزنة الأعمال، وعذاب القبر، وأكـثر آيات الصفات كصفة الكلام، قـال الـدارمي في الـرد على الجهميـة(155):(قَـالَ اللَّهُ فِي كِتَابِـهِ: "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَـى تَكْلِيمًا" فَهَذَا لَا يَحْتَمِلُ تَأْوِيلًا غَيْرَ نَفْسِ الْكَلَامِ).

وصفة اليد نحو قوله تعـالى:(لمـا خلقت بيـدي)فلـو قـال:(لما خلقتُ)لتمت الجملة، لكنه قال(بيدي)وهذه لا تحتمـل غير اليـدين الحقيقيـتين وإلا لأفضـى إلى إعـواز اللغـة عن بيـان ذلـك، فكيـف إذا انضـمت إليهـا الظـواهر الأخـرى؟ ونظائر ذلك من النصوص القطعية.

وتنظير هذين المؤلفين يلزم منه عـدم الاحتجـاج بنصـوص الكتاب والسـنة إذا لم يجمـع عليهـا الصـحابة، وهـو يشـبه كلام جاهل ناظر الشافعي بمثل ذلك، فأجابه قائلا كما في جمـاع العلم(23) وغـيره:(فقلت لـه: هـذا تجـويز إبطـال الأخبـار، وإثبـات الإجمـاع؛ **لأنك زعمت أن افـتراقهم غير حجة كان فيه خبر أو لم يكن فيه)!**

الطريق الثاني: أنه يلزم من هذا التنظير الفاسد بطلان الشريعة برمتها؛ إذ إن النصوص لا حجة فيها عند المؤلفين إلا إذا أجمـع عليهـا الصـحابة إجماعـا قطعيـا بنصوصـهم

المشهورة، وهذا لم يحصل في حجية الإجماع نفسه، وقد خالف في حجيته النظّام وطائفته، فإذا بطلت حجية الإجماع؛ لعدم وجود إجماع الصحابة الثبوتي لا السكوتي=بطل الدليل الوحيد الذي نستطيع به الجزم بفهم العقيدة!

الطريق الثالث: أن ظواهر النصوص=حجة ظنية بالإجماع، قال الآمدي في أبكار الأفكار (5/ 230): (قلنا: فيلزمهم (أي الرافضة) على هذا أن لا تكون الظواهر من الكتاب والسنة أيضا حججا في الشريعة، وهو خلاف إجماع المسلمين). وتقدم بيان ذلك، بل ظواهر النصوص قد تصل إلى اليقين بقرائن؛ لأن الظاهر الواحد يفيد الظن، فإذا اجتمعت الظواهر في المعنى الواحد كان كاجتماع الظنون=فتصير يقينا، فإنه من المعلوم أن اجتماع الظنون المختلفة تورث علما، وهذا متقرر لدى أهل التحقيق، وقريب من هذا تقرير بعض العلماء كالغزالي وغيره أن أخبار الآحاد باجتماعها تصير متواترة المعنى!

الطريق الرابع: إذا دلَّت ظواهر النصوص على معنىً وأجمع الصحابة على ذلك إقرارا= فهذه حجة قطعية، أو بعبارة أخرى: إننا نعتقد أن النبي-صلى الله عليه وسلم-وأصحابه لم يصرفوا آيات وأحاديث الصفات ولا ما يشبهها عن ظواهرها؛ إذ لو أوَّلها النبي-صلى الله عليه وسلم-؛ لنقله إلينا أصحابه نقلا متواترا مشهورا، ونقله من بعدهم إلى من بعدهم، وهكذا، فلما سكت هؤلاء كلهم أجمعون عن تأويل مئات النصوص-التي يزعم المبتدعة أن ظاهرها كفر أو ضلال-مع ما نعلم عنهم بالاضطرار من حرصٍ منقطع النظير في تبليغ شرعه وأدائه، ومع قوة الدواعي إلى ذلك وتوافرها: علمنا قطعا أنهم لم يتأولوها..

أو يقال: إن الصحابة مع شدة حرصهم على الدين لم يتأولوا آيات الصفات مع قوة الدواعي إلى ذلك، وهذه الحجة احتج بها غير واحد من السلف وغيرهم كما يحتج بها المتكلمون في مناسبات مختلفة في نفي معارضة

الكافرين للقرآن، أو فيما تعم به البلوى، أو في الـرد على الروافض، ونظائر ذلك، وهذه الحجـة لم أر من نـازع فيهـا من سائر الطوائف في الجملة:

قال القاضي عبدالجبار المعتزلي في تثبيت دلائـل النبـوة(2/ 372):(فإن قيل: فما تنكرون أن يكونوا قد أتوا بمثله، قيل له: لـو أتـوا بمثلـه لجـاء ذلـك مجيء القـرآن، ولكـان العلم به كالعلم بـالقرآن، ولجـاء مجيء أمثالـه من الأمـور التي كانت بينهم وبينه، وما قاله لهم وقالوه له.).

وقال الباقلاني الأشـعري في تمهيـد الأوائـل(164):(إِنْكَـار هَـذِه الْأَعْلَام مِمَّا يجب تـوفر الـدَّوَاعِي على نَقلـه وَضَـبطه وَمَعْرِفَـة عين الْمُعْتَـرض فِيـهِ وَلَفظـه حَتَّى يشْـتَهر ذَلِـك وَيظْهر وينتشر وينقل نقل مثله ويجرى مجْرى الْخَبَـر الَّذِي هُوَ اعْتِـرَاض عَلَيْـهِ وإنكـار هَـذَا وَاجِب فِي مُسْـتَقر الْعَـادة ووضعها).

وقال الرازي في أساس التقديس (139): (الحجـة الثانيـة على صحة مذهب السلف: التمسك بإجماع الصحابة-رضي الله عنهم-أن هذه المتشابهات في القرآن والأخبار كثـيرة، والدواعي إلى البحث عنها، والوقف على حقائقها متوفرة، فلـو كـان البحث عن تأويلهـا على سـبيل التفصـيل جـائزا، لكـان أولى الخلـق بـذلك الصـحابة والتـابعون-رضـي اللـه عنهم-ولو فعلـوا ذلـك، لاشـتهر ولنقـل بـالتواتر، وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها؛ علمنـا أن الخوض فيها غير جائز).

وكلام الأصوليين في هذا المعنى كثير جدا لا يستوعب هذا المكان لبسطه، ولابن تيمية كلام كثير مشهور.

حسنا.. فإن قيل: لماذا خالف أهل البدع في ظواهر الآثـار مع إقرارهم بأصل القاعدة؟

والجواب أنهمـا تـارة ينـازعون في ضـعف الـداعي، وتـارة ينازعون في التواطؤ على الكذب.. وهذان باطلان هاهنا.

1- أما دعوى التواطؤ على الكذب مع قوة الدواعي فممتنع في العوائد، لا يجادل فيه إلا معاند، وهذه الدعوى من جنس دعوى الرافضة، قال محمد بن الحسن في الكسب(71):(فلو جوزنا للمتأخرين ترك النقل لجوزنا مثل ذلك للمتقدمين فيودي هذا القول بما ذهب إليه الروافض أن الله تعالى أنزل آيات في شأن علي رضي الله عنه وذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث في فضله والتنصيص على إمامته غير أن الصحابة رضي الله عنهم كتموا ذلك حسدا منهم له وعند أهل السنة رحمهم الله هذا كذب وزور ولا يجوز أن يظن بأحد من الصحابة رضي الله عنهم هذا فكيف يظن بجماعتهم **ولو كان شيئا من ذلك لاشتهر ذلك**).

2-وأما عوى المنازعة في ضعف الدواعي، فلا ريب أنها إن ضعفت=ضعفت حجيتها، لكنها إذا قويت الدواعي فهي حجة أكيدة كآيات الصفات وغيرها من أبواب العقائد في الجملة؛ لأن ظواهر الآثار التي تأولها متأخروا الأشاعرة تفوق الألف أثر كما يقول الغزالي ولم يتأولها النبي وأصحابه، فقال في فضائح الباطنية (154):(من أخبارٍ لعلها تزيد على ألف وأنتم تعلمون أن السلف الصالحين ما كانوا يؤولون هذه الظواهر بل كانوا يجرونها على الظاهر)، فكيف بغيرهم من المعطلة المعتزلة والرافضة؟ وكيف إذا كانت هذه الظواهر عندهم=ضلال أو كفر؟؟

الطريق الخامس: أن أهل الحديث من التابعين وتابعيهم معلوم عنهم بالاضطرار شدة التمسك بآثار من قبلهم، والحرص عليها، والعض عليها بالنواجذ، فإذا اشتهر إنكارهم في البلدان على طائفة مبتدعة أو على قول مبتدع، كإنكارهم على من أنكر حجية خبر الآحاد، أو مخالفة ظواهر النصوص من غير دليل نقلي ونحو ذلك= علمنا قطعا أنه خالف إجماعا متحققا، أو فهما قطعيا؛ لأنهم لا يفعلون ذلك فيما ليس فيه إجماع، ولا فهم قطعي، ولا تتفق طباعهم على ذلك إلا بفهم قطعي، وقد أسس هذه الحجة الإمام الشافعي بلغته الفصيحة فقال

في اختلاف الحديث(8/ 592) اختلاف الحديث (8/ 592): (وقالوا معا: **لا نرى إلا إجماع أهل العلم في البلدان على تجهيل من خالف هذا السبيل**، وجاوزوا أو أكثرهم فيمن يخالف هذا السبيل إلى ما لا أبالي أن لا أحكيه. وقلت لعدد ممن وصفت من أهل العلم: فإن من هذه الطبقة الذين خالفوا أصل مذهبنا ومذهبكم من قال: إن خلافنا لما زعمتم في القرآن والحديث يأمر بأن لنا فيه حجة على أن القرآن عربي والأحاديث بكلام عربي، فأتأول كلا على ما يحتمل اللسان، ولا أخرج مما يحتمله اللسان، وإذا تأولته على ما يحتمله فلست أخالفه، فقلت: القرآن عربي كما وصفت، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهرا إلى باطن، ولا عاما إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله، فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتابا ولا سنة، وهكذا السنة، ولو جاز في الحديث أن يحال الشيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله كان أكثر الحديث يحتمل عددا من المعاني ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد؛ لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام، وباطن دون ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه. قال: وسمعت عددا من متقدمي أصحابنا وبلغني عن عدد من متقدمي أهل البلدان في الفقه معنى هذا القول لا يخالفه).

مع التنبيه أن الشافعي لا يرى صحة إجماع الخاصة فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، وإنما الظاهر أنه يحتج به إذا حصل إنكار الخاصة في البلدان على بدعة كما تقدم، كما أنه يتقوى إذا دل عليه الكتاب والسنة.. فهو حجة فيما يبدو، قال الشافعي في جماع العلم(30):(قلت: كأنك ذهبت إلى أن جعلت ابن المسيب عالم أهل المدينة

وعطاء عالم أهل مكة والحسن عالم أهل البصرة والشعبي عالم أهل الكوفة من التابعين فجعلت الإجماع ما أجمع عليه هؤلاء؟. قال: نعم. قلت: زعمت أنهم لم يجتمعوا قط في مجلس علمته وإنما استدللت على إجماعهم بنقل الخبر عنهم، وأنك لما وجدتهم يقولون في الأشياء **ولا تجد فيها كتابا ولا سنة** استدللت على أنهم قالوا بها من جهة القياس..)إلى آخر نقاش الشافعي.

الطريق السادس: أنه يمكن إجماع التابعين إجماعا سكوتيا، كأن ينتشر قول عالم أو علماء ولا مخالف لهم: فهو إجماع ظني عند الأئمة كالشافعي وأحمد وأبو ثور وغيرهم.

وإنما حصل بينهم نزاع في العمل به إذا خالف ظواهر النصوص، أو أخبار الآحاد على قولين:

القول الأول: أن ظن الإجماع مقدَّم على ظن ظاهر النص، وهو مذهب أبو ثور وابن جرير وغيرهما، قال ابن تيمية في الرد على السبكي(1/15):(ومن كان ظن عدم النزاع عنده أقوى من دلالة الكتاب والسنة على تلك المسألة قوي ما ظنه إجماعا كما فعل أبو ثور وابن جرير).

القول الثاني: أن ظن ظاهر النص مقدم على ظن الإجماع، وهو الثابت عن الأئمة، قال الشافعي في الأم(7/ 293)يوضح بطلان القول الأول:(هَذَا تَجْوِيزُ إبْطَالِ الْأَخْبَارِ وَإِثْبَاتُ الْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّك زَعَمْت أَنَّ إجْمَاعَهُمْ حُجَّةٌ كَانَ فِيهِ خَبَرٌ أَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ).

قال ابن تيمية في الرد على السبكي(1/13):(وهذا أصل أحمد بن حنبل وغيره من سلف الأمة وأئمتها المتبعين للصحابة لا يعارضون قط دلالة كتاب وسنة بإجماع كما فعل أبو ثور وأمثاله).

والمقصود أن السلف متفقون وعامة الأصوليين على أن الإجماع السكوتي حجة سواء سمي إجماعا أو لم يسم، وخالف بعض أهل البدع.

الطريق السابع: أنه من المعلوم أنه يجب اتباع ظواهر النصوص سواء كانت مفيدة للعلم أو للظن؛ إذ لو كانت غير واجبة الإتباع لكانت كالنصوص المجملة، ولم يكن القرآن في أكثر آياته واجب الإتباع، وإنما هو مهمل تتلاعب به عقول المعطلين والباطنيين، وهذا معلوم فساده بالاضطرار.

الطريق الثامن: أن المؤلفين قررا تبعا لابن تيمية أن الإجماع السكوتي حجة ظنية، ثم حسِبا أنه إذا كان ظنيا=فهو محل اجتهاد، وهذا كلام ساقط، ولو كان كذلك، فما الفرق بينه وبين ما ليس بإجماع ولا بحجة ظنية!

وإنما الظن حجة يجب اتباعها إذا لم يعارضها علم أو ظن آخر راجح، كظواهر النصوص، وبعض أخبار الآحاد، وإنما ذم الله من ترك العلم الثابت في النصوص بأوهام عدم الإجماع، أو بظنون كاذبة، فقال تعالى:(وما لهم به من علم إلا اتباع الظن).

الطريق التاسع: إن أهل اللسان متفقون أن خير الكلام-من حيث إنه كلام-هو ما كان واضحا مفهما بليغا موجزا، قال الجاحظ في الرسائل الأدبية(206):(فإنّ أكرم ذلك كلّه ما كان إفهاما للسامع، ولا يحوج إلى التأويل والتعقّب، ويكون مقصورا على معناه لا مقصّرا عنه، ولا فاضلا عليه.)

وهذا ما امتدح الله به كتابه الكريم فقال تعالى:(وَلَقَد ضربنا للنَّاس فِي هَذَا الْقُرْآنِ من كل مثل لَعَلَّهُم يتذكرون قُرْآنًا عَرَبيا غير ذِي عوج لَعَلَّهُم يَتَّقُونَ).

وإن من أقبح التفسير أن يعمد إلى واضح الكلام وجليه فيفسده بفهمه الغامض البعيد، قال الجاحظ في الرسائل الأدبية(408):(وأشنع من ذلك وأقبح منه وأفحش، أن

يظنّ صاحبه أنّ معناه خفيّ وهو ظاهر، وتأويله بعيد الغور وهو قريب القعر.).

الطريق العاشر: إن إثبات الحق بين الطوائف المحصورة يكون تارة بطريق إثبات الحق وطائفته بالدلائل كما تقدم شيء منها، وتارة بطريق السبر والتقسيم وإبطال عقائد الطوائف المنحرفة؛ لتبقى طائفة أهل الحق، وهو منهج قرآني كما في سورة الكهف واختلاف الناس في عددهم، وبيان ذلك كالآتي:

الطوائف في عصر التابعين وتابعيهم خمس طوائف لا سادس لها:طائفة الجهمية، وطائفة المعتزلة، وطائفة الشيعة، وطائفة الرافضة، وطائفة أهل السنة.

وكل طائفة من هذه الطوائف خلا أهل السنة قد خالفت النصوص وظواهرها، بل خالفت ما هو معلوم من الدين بالاضطرار كنفي الصفات مطلقا، أو تشبيهه بالإنسان وسب الصحابة كالرافضة.

فلم يبق سوى مذهب أهل السنة، ومرجئة الفقهاء موافقون لأهل السنة في الجملة، ولم يخالفوهم إلا في إخراج العمل من الإيمان، وهم مخالفون أيضا لظواهر النصوص وإن كان خطأهم ليس كخطأ أولئك.

أما المذهب الكلابي فلم ينشأ إلا في القرن الثالث أو ما يسميه المؤلفان الجيل الرابع، وأما مذهب تفويض الصفات فلم ينشأ إلا في أواخر القرن الرابع، فهو من آخر المذاهب في الأسماء والصفات ظهورا، وكان الأشاعرة ينكرونه كابن فورك وغيره.

وفي الجملة إن مذهب السلف وعقائدهم تعرف لمن تمرس عليها، وعلم طرائقهم، واستدل على الجزئيات بمثيلاتها، ولا يلزم أن يتحدثوا عن كل مسألة بعينها، فمثلا التأويل المنقول عن ابن خزيمة من نفي الصورة لله تعالى مخالف للمأثور، ولجنس تفسيرات السلف وطرائقهم؛ ولهذا حصل الإنكار عليه.

المأخذ الثاني: دلالة صيغ العموم.

تحدث المؤلفان باستعلاء عن سريان العجمة في ألسن السلفيين المعاصرين-سواهما طبعا-فقرّرا أن صيغ العموم لا تفيد الاستغراق، وإنما يستفاد الاستغراق من القرائن، فقالا في(15):(ويعرف قصد المتكلم للاستغراق بسياق ظاهر أو بيان منه، **وليس بمجرد استعمال صيغ العموم**)، وإنما المحظور عندهما هو استعمال اللفظ العام في القليل، فقالا:(تستعمل التعميمات مع ما هو قليل لا يرقى لمرتبة الكثير أو السائد)..

فيلاحظ: أنهما قرَّرا أن(صيغ العموم)لا تفيد الاستغراق إلا بقرينة، وأما إفادتها للكثير/السائد فمحتمل أنها تفيد ذلك دون قرينة كما هو الظاهر: فيكونان من أرباب الخصوص، ويحتمل أن صيغ العموم تحتاج إلى قرائن أيضا لتفيد الكثير/السائد، أي: لا تفيد الاستغراق ولا الكثير إلا بقرينة مرجحة، وبدونها يكون اللفظ مشتركا ويلزم التوقف؛ لوجود الإجمال: ويكونان من أرباب الواقفية في العموم وهو أحد قولي أبي الحسن الأشعري وقول الباقلاني-وهو جهمي-،، وهذان المذهبان ساقطان، وجمهور الأئمة على خلافهما.

كما يلاحظ أنهما جوَّزا أن يدل اللفظ العام على الكثير أو السائد دون قرينة، ولم يوضحا كيف نرجح دلالته على الكثير من السائد(الأكثر)؟ أم هو لفظ مشترك فيهما أيضا ويحتاج إلى مرجح خارجي؟ ولم أر من قال بهذا!

حسنا.. دعنا نستعرض شيئا من كلام السلف والمتكلمين وأهل اللسان في هذه المسألة، وأنهم مجمعون في القرون الألى على أن صيغ العموم مفيدة للاستغراق!

كلام جهابذة السلف في ألفاظ العموم:

قال الشافعي(ت:204) في الرسالة(1/ 341):(فكل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يُعْلَمَ حديثٌ ثابِتٌ عن رسول الله - بأبي هو وأمي- يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعضُ الجملة دون بعض، كما وصفتُ من هذا وما كان في مثل معناه.)وكلام الشافعي في هذا المعنى كثير جدا.

ورجح القاسم بن سلام(224) نجاسة السؤر لعموم الكلاب، ثم قال في كتابه الطهور (270):(الْقَوْلُ عِنْدَنَا عَلَى الْعُمُومِ لِجَمِيعِهَا, لِأَنَّا لَا نَخُصُّ إِلَّا مَا خَصَّتِ السُّنَّةُ, وَلَمْ يَأْتِنَا عَنِ النَّبِيِّ-صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِيهِ خُصُوصِيَّةُ شَيْءٍ مِنْهَا دُونَ شَيْءٍ).

وقال ابن زنجويه في الأموال(2/ 821):(السنة جاءت بالعموم بجملتها، فقال: «في كل خمس من الإبل أو الذود شاة» , ثم كذلك حتي أتى على آخرها، فإذا جاءت السنة عامة، لم يكن لأحد أن يستثني منها سنا دون غيره، إلا ما خصته السنة في الذي جاء عنه صلى الله عليه وسلم في العرايا، حين استثناها من المزابنة فأرخص فيها، وكما خص الحائض بالنفر في [ص:822] حجها قبل توديع البيت دون الناس، والجذع من الضأن يضحى به خاصة من بين الأزواج الثمانية، وأشباه لهذا في السنة كثير).

وقال المزني(ت:264) في مختصره(8/ 391):(وقال-صلى الله عليه وسلم-«هو الطهور ماؤه الحل ميتته»، وقال الله جل ثناؤه "أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة" وهذا عموم فمن خص منه شيئا، فالمخصوص لا يجوز عند أهل العلم إلا بسنة، أو إجماع الذين لا يجهلون ما أراد الله).

قال أبو سعيد الدارمي(ت:280) في كتابه النقض على المريسي (1/ 345):(القرآن عربي مبين، تصرف معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها، وأعمها عندهم. فإن تأول متأول مثلك جاهل في شيء منه خصوصا، أو صرفه إلى معنى، بعيد عن العموم بلا أثر، فعليه البينة على

دعواه وإلا فهو على العموم أبدا). وكلامه في هذا المعنى كثير.

وقال المروزي(ت:294)في السنة(44):(فكان اللازم على ظاهر هذه الآيات وعمومها أن يكون فرض الجهاد لازما لكل مسلم في خاص نفسه إذا أطاق ذلك إلا أن بدل الكتاب أو السنة أو الإجماع على أن ذلك على خاص دون عام).

وقال محمد بن نصر المروزي(ت:294)في تعظيم قدر الصلاة(2/ 810):(قد عم النبي صلى الله عليه وسلم كل أذى، وإماطته إيمان حتى تأتي سنة ثابتة تخص شيئا دون شيء).

وقال ابن جرير الطبري(ت:310) في تفسيره(24/ 369):(فالخبر على عمومه حتى يأتي خبر تقوم به الحجة، دالّ على خصوصه).

وحكى هذا المذهب عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، فقال في تهذيب الآثار مسند ابن عباس(2/ـ 835):(وقال أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد: لا بأس بجلد الميتة إذا دبغ. وكانت علة قائلي هذه المقالة لقولهم هذا، ما ذكرنا من الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر». وقالوا: عم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك من قوله، كل إهاب دبغ من غير أن يخص منه شيئا، قالوا: فذلك على عمومه في كل إهاب دبغ. قالوا: وغير جائز لأحد أن يخص شيئا من ذلك بغير برهان يجب التسليم له من أصل أو نظير).

وقال ابن المنذر(ت:319) في الأوسط (1/ـ 143): (وَالْأَخْبَارُ عِنْدَ أَصْحَابِنَا عَلَى الْعُمُومِ لَا يَجُوزُ الْخُرُوجُ عَنْ ظَاهِرِ الْحَدِيثِ إِلَى بَاطِنِهِ وَلَا عَنْ عُمُومِهِ إِلَى خُصُوصِهِ إِلَّا بِكِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ أَوْ إِجْمَاعٍ).

وقال الطحاوي(ت:321)في أحكام القرآن(1/ـ 65): (وجوب حمل هذه الآيات على ظاهرها وجوب حملها على عمومها، وإن كان بعض الناس قد ذهب إلى أن العام ليس بأولى بها من الخاص، إلا بدليل آخر يدل عليه إما من كتاب، وإما من سنة، وإما من إجماع فإنا لا نقول في

ذلك كما قال، ولكنا نذهب إلى أن العام في ذلك أولى بها من الخاص).

وقال أبو الحسن الأشعري(ت:324) في آخر كتبه الإبانة(139):(وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة، كذلك قوله تعالى: "لما خلقت بيدي" على ظاهره أو حقيقته من إثبات اليدين، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحجة. ولو جاز ذلك لجاز لمدع أن يدعي أن ما ظاهره العموم فهو على الخصوص، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة، وإذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادعيتموه أنه مجاز أن يكون مجازا بغير حجة، بل واجب أن يكون قوله تعالى:(لما خلقت بيدي) إثبات يدين لله تعالى في الحقيقة غير نعمتين إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم: فعلت بيدي، وهو يعني النعمتين).

وكلام السلف في هذا كثير جدا؛ ولهذا حكى ابن جرير الطبري الإجماع على ذلك، فقال في تفسيره(2/ـ 207): (قال أبو جعفر: وهذه الأقوال التي ذكرناها عمن ذكرناها عنه-من الصحابة والتابعين والخالفين بعدهم، من قولهم إن بني إسرائيل لو كانوا أخذوا أدنى بقرة فذبحوها أجزأت عنهم، ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم-من أوضح الدلالة على أن القوم كانوا يرون أن حكم الله، فيما أمر ونهى في كتابه وعلى لسان رسوله-صلى الله عليه وسلم-، على العموم الظاهر، دون الخصوص الباطن، إلا أن يخص بعض ما عمه ظاهر التنزيل كتاب من الله، أو رسولُ الله، وأن التنزيل أو الرسول، إن خص بعض ما عمه ظاهر التنزيل بحكم خلاف ما دل عليه الظاهر، فالمخصوص من ذلك خارج من حكم الآية التي عمت ذلك الجنس خاصة، وسائر حكم الآية على العموم؛ على نحو ما قد بيناه في كتابنا "كتاب الرسالة" من "لطيف القول في البيان عن أصول الأحكام" في قولنا في العموم والخصوص، وموافقة قولهم في ذلك قولنا، ومذهبهم مذهبنا، وتخطئتهم قول القائلين بالخصوص في الأحكام،

وشهادتهم على فساد قول من قال: حكم الآية الجائية مجيء العموم على العموم، ما لم يختص منها بعض ما عمته الآية، فإن خص منها بعض، فحكم الآية حينئذ على الخصوص.)

ثم قال(2/ 208):(ففي إجماع جميعهم على ما روينا عنهم من ذلك-مع الرواية التي رويناها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالموافقة لقولهم-دليل واضح على صحة قولنا في العموم والخصوص، وأن أحكام الله جل ثناؤه في آي كتابه فيما أمر ونهى على العموم، ما لم يخص ذلك ما يجب التسليم له، وأنه إذا خص منه شيء، فالمخصوص منه خارج حكمه من حكم الآية العامة الظاهر، وسائر حكم الآية على ظاهرها العام، ومؤيد حقيقة ما قلنا في ذلك، وشاهد عدل على فساد قول من خالف قولنا فيه.).

كلام أهل اللسان العربي من المتقدمين من سائر الطوائف:

قال الحارث المحاسبي في كتابه فهم القرآن(374): (قَوْله عز وَجل "يغْفر لمن يَشَاء" عُمُوم لم يخص قوما بأعيانهم فقد عرفنَا من يَشَاء مغفرته بعد عُمُوم هَذَا الْخَبَر بأخبار خَاصَّة وَلَوْلَا الْأَخْبَار الْخَاصَّة بعد ذَلِك لَكَانَ علينا أَن نقف حَتَّى نعلم من يَشَاء عَذَابه فَلَمَّا أخبرنَا أَنه لَا يغْفر لمن أشرك قَطعنَا بذلك).

وقال الجاحظ المعتزلي في الرسائل(4/ 8):(كذلك العام إلى أن يخصه الله بآية أخرى).

وقال أبو هلال العسكري المعتزلي في الوجوه والنظائر(466):(صيغة العموم معروفة، ولا يخص إلا دلالة وحيث لا دليل فهو على أصل العموم، ألا ترى أن قوله: "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" لا يجوز أن تخص، لأنه لا دليل فيه فهو على العموم، وصيغته صيغة العموم، وأما قوله تعالى: "وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ" فقد دل على أنه مخصوص، فكأنه قال: قد أوتيت أكثر الأشياء فهذا الأصل، والأول مجاز، وإذا خرج شيء عن الأصل؛ فإن الأصل لا يبطل به).

قال أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين(276): (وأجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد أن الأخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله: وإن الفجار لفي جحيم ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره: فليس بجائز إلا أن تكون عامة في جميع أهل الصنف الذي جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم، وزعموا جميعاً أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصاً أو مستثنى منه والخبر ظاهر الإخبار والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين، وليس يجوز عندهم أن يكون الخبر خاصاً وقد جاء مجيئاً عاماً إلا ومع الخبر ما يخصصه أو تكون خصوصيته في العقل ولا يجوز أن يكون خاصاً ثم يجيء الخصوصية بعد الخبر.

واختلفوا إذا سمع السامع الخبر الذي ظاهره العموم ولم يكن في العقل ما يخصصه ما الذي عليه في ذلك على مقالتين:..)

هذه بعض أقوال المتقدمين، وأما أقوال الأصوليين، فهي كثيرة جدا لا يمكن بسط عشرها هنا، لكن نذكر جملة يسيرة منها:

قال أبو زيد الدبوسي (ت:430) في تقويم الأدلة (96): (فقال بعض الأحداث ممن لا سلف له في القرون الثلاثة: إن حكم العام الوقف فيه حتى يتبين المراد به كالمشترك، وقال بعضهم: الثابت به أخص الخصوص حتى تقوم الدلالة على العموم.

وقال الشافعي: إنه على العموم حتى يقوم الدليل على الخصوص..)

ثم قال:(وقال علماؤنا رحمهم الله: العام يوجب الحكم بعمومه قطعاً وإحاطة، بمنزلة الخاص).

وقال أبو الحسين البصري(ت:436)في المعتمد (1/ 189):(اعْلَم أنه لَا شُبْهَة فِي وصف الْكَلَام الشَّامِل بِأَنَّهُ عَام وَعُمُوم على الْحَقِيقَة لِأَنَّهُ لَا وَجه نعلم بِهِ كَون الِاسْم حَقِيقَة من اطراد وَغَيره إِلَّا وَهُوَ حَاصِل فِيهِ).

وقـال الآمـدي (ت:631) في أحكامـه(2/ـ 200):(ذهبت المرجئة إلى أن العموم لا صيغة له في لغة العرب.

وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهـاء إلى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز فيمـا عـداه، ومنهم من خـالف في الجمـع المنكـر والمعـروف واسم الجنس إذا دخله الألف واللام كما يأتي تعريفه وهـو مذهب أبي هاشم.

وذهب أربـاب الخصـوص إلى أن هـذه الصـيغ حقيقـة في الخصـوص ومجـاز فيمـا عـداه، وقـد نقـل عن الأشـعري قولان: أحدهما: القول بالاشتراك في العموم والخصـوص، والآخـر: الوقـف وهـو عـدم الحكم بشـيء ممـا قيـل في الحقيقة في العموم والخصوص أو الاشتراك، ووافقه على الوقف القاضي أبو بكر.

وعلى كل واحد من القولين جماعة من الأصوليين.).

قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى(6/ 442):(فإنه ما لم يقم الدليل المخصص وجب العمل بالعام).

وقـال ابن القيم في زاد المعـاد(5/ـ 539):(حكم الاسـم العام وجـوب حملـه على جميـع مفرداتـه عنـد التجـرد من التخصيص).

نلاحـظ أن الأصـوليين يشـيرون إلى خلاف المرجئـة، ومن أبرز من خالف في ذلك أبو منصـور الماتريـدي والبـاقلاني وهما متأخران كما أن أول من أشـار إلى وجـود خلاف من المتقـدمين هـو ابن جريـر الطـبري كمـا تقـدم وهـو بعـد القرون المفضلة، ثم أشار أبو الحسن الأشعري إلى نــزاع المرجئة في كتابه مقالات الإسلاميين.
قـال الماتريـدي في تفسـيره(1/ـ 490):(ثم اسـتدل قـوم بهذه الآية على: عمـوم الخطـاب وقت قـرْع السـمع؛ لأنـه أمرهم بذبح بقـرة لم يـبين لهم كيفيَّتهـا، ولا ماهيتهـا وقت الخطـاب، إلا بعـد البحث والسـؤال عنهـا؛ فثبت أنـه على العموم.

أَلا تـرى مـا روي في الخـبر: "لـو عمـدوا إلى أَدنى بقـرة لأَجزأتهم، لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد اللَّه عليهم ".
لكن هذا لا يصح؛ لأَنه دعوى على اللَّه، لحـدوث شـيء في أَمره، وبُدُوٍّ في حكمـه، فـذلك كفـرٌ، لا يقولـه مسـلم...ثم في الآيـة دليـل خصـوص الخطـاب من وجهين:.. والثـاني: جواز تأْخير البيان على تقدم الأَمر به؛ لمـا ذكرنـا: أنهـا لـو حملت على العموم-وهو مرادها-ثم ظهـر الخصـوص، فهـو بدو وحدوث في الأَحكام والشرائع، فـذلك حـال من جهـل العواقب والنهايات، تعالى اللَّه عن ذلك.).
ويبدو أن أبا منصور يقصـد الـرد على ابن جريـر الطـبري، لكن هـذا غلـط شـنيع منـه؛ إذ غايـة التخصـيص أن يكـون نسـخا، وهـو جـائز في الأحكـام، وليس من البـدوات في شيء، والصواب الذي عليه جمهـور النـاس أن التخصـيص ليس نسخا، وإنما بيان لإرادة المتلكم؛ ولهذا فإن الصواب أن التخصـيص لا يـأتي على أكـثر أفـراد العـام؛ لأن بخلاف الظاهر، وهو عي في اللسان.
وقال الباقلاني-وهو جهمي-في الانتصار للقرآن(2/ 754): (فإن لفظة كل ليست موضوعة للاسـتغراق والعمـوم بـل هي معرضة للعموم والخصوص، وكذلك جميع وسـائرُ وأيٌّ ومَن، وكل لفظِ يَدَّعي القائلون بـالعموم أنـه موضـوع هـو محتمل للعموم والخصوص).
وهذا المذهب يفضي إمـا إلى اللبس في اللغـة والتوقـف، وإمـا أن يفضـي إلى القرمطـة في اللغـة، وهـو من جنس المذهب الهرمونوطيقي الحديث.
والعجيب أن المـؤلفين أكـثرا من النقـل عن ابن تيميـة وبايناه في غالب تقريراتهما، فأتيا بتقريرٍ قد شنَّ عليه ابن تيميـة حربـا ضروسـا، حـتى وصـف أصـحابه بالطمـاطم والجهال، وسَخّف مذهبهم، ووصفهم بالشرذمة!

فقال في مجموع الفتـاوى(31/ـ 113):(وهـذا شـبهة من شبهات بعض الطماطم من منكري العموم؛ فـإنهم قـالوا: لو كانت هذه الصيغ عامة لكان الاستثناء رجوعـا أو نقضـا، وهذا جهل).

وقال في مجموع الفتاوى(6/ـ 442):(فهو مذهب منكري العموم من الواقفة والمخصصة وهو مذهب سخيف لم ينتسب إليه. وإن لم يكن مانعا من الاستدلال فهذا كلام ضائع غايته أن يقال: دلالة العموم أضعف من غيره من الظواهر وهذا لا يقر؛ فإنه ما لم يقم الدليل المخصص وجب العمل بالعام. ثم يقال " ثانيا ": من الذي سلم لكم أن العموم المجرد الذي لم يظهر له مخصص دليل ضعيف؟).

بل إن المحققين من أهل العلم شنّعوا على من خصص اللفظ العام بمجرد الاحتمالات، قال ابن القيم في الصواعق المرسلة(2/ـ 683):(إن القدح في دلالة العام باحتمال الخصوص... يبطل حجج الله على خلقه بآياته ويبطل أوامره ونواهيه وفائدة أخباره). فكيف بمن يخصص اللفظ العام بالهوى أو بالقرعة ونحو ذلك؟

وخلاصة القول: أن هذا قول ضعيف جدا مخالف لقول جماهير المسلمين ولكلام ابن تيمية الذي يظنان أن مجرد إيراده حجة في مخالفة هذه الجموع الأصولية دون دليل أو حجة يذكرانها!

بعد هذا التقرير يتبادر إلى الذهن سؤال حائر: لماذا تشبث بعض المرجئة بهذا القول الضعيف؟

سأترك هذا المذهب-مذهب منكر صيغ العموم(المستغرق لجزئياته)- على مشرحة ابن تيمية العلمية؛ ليوضح لنا نشأة هذا القول الضعيف، قال كما في مجموع الفتاوى(6/ـ 440):(وأما " العموم اللفظي " فما أنكره أيضا إمام ولا طائفة لها مذهب مستقر في العلم ولا كان في " القرون الثلاثة " من ينكره؛ وإنما حدث إنكاره بعد المائة الثانية وظهر بعد المائة الثالثة وأكبر سبب إنكاره إما من المجوزين للعفو من " أهل السنة ". ومن أهل المرجئة من ضاق عطنه لما ناظره الوعيدية بعموم آيات الوعيد وأحاديثه فاضطره ذلك إلى أن جحد العموم في اللغة والشرع فكانوا فيما فروا إليه من هذا الجحد كالمستجير

من الرمضاء بالنار. ولو اهتدوا للجواب السديد " للوعيدية ": من أن الوعيد في آية وإن كان عاما مطلقا فقد خصص وقيد في آية أخرى - جريا على السنن المستقيمة - أولى بجواز العفو عن المتوعد وإن كان معينا. تقييدا للوعيد المطلق؛ وغير ذلك من الأجوبة وليس هذا موضع تقرير ذلك؛ فإن الناس قد قرروا العموم بما يضيق هذا الموضع عن ذكره. وإن كان قد يقال: بل العلم بحصول العموم من صيغه ضروري من اللغة والشرع والعرف والمنكرون له فرقة قليلة يجوز عليهم جحد الضروريات أو سلب معرفتها؛ كما جاز على من جحد العلم بموجب الأخبار المتواترة وغير ذلك من المعالم الضرورية).

وقال كما في مجموع الفتاوى(12/ 481):(فأنكر قوم من المرجئة العموم وقالوا: ليس في اللغة عموم وهم الواقفية في العموم من المرجئة وبعض الأشعرية والشيعية وإنما التزموا ذلك لئلا يدخل جميع المؤمنين في نصوص الوعيد. وقالت المقتصدة: بل العموم صحيح والصيغ صيغ عموم؛ لكن العام يقبل التخصيص؛ وهذا مذهب جميع الخلائق من الأولين والآخرين إلا هذه الشرذمة).

ويتبادر إلى الذهن سؤال آخر: كيف تسللت هذه الشبهة إلى المؤلفَين؟

قد يقال إنهما يتبنيان مذهب الإرجاء كما أشرنا إلى ذلك، ولا أظن هذا كما تقدم، وإنما يبدو لي أن هذه الشبهة وردت إليهم عن طريق سوء فهم لكلام ابن تيمية في الآتي:

منها: خلطهما بين العام المجرد، والعام عند التخصيص المنفصل الذي لا يجوز أن يستغرق أغلب أفراده؛ ولهذا لم يجوز المؤلفان (أن تستعمل التعميمات مع ما هو قليل لا يرقى لمرتبة الكثير..).

فلاحظ أنهما يتحدثان عن العام دون مخصص، وابن تيمية في قريب من هذا الكلام يستعمله في المخصص المنفصل لا غير، فقال كما في مجموع الفتاوى(6/ 432): (فلما قال النبي-صلى الله عليه وسلم-:"فإنكم ترونه كذلك؛ يحشر الناس فيقول من كان يعبد شيئا فليتبعه". أليس قد علم بالضرورة أن هذا خطاب لأهل الموقف من الرجال والنساء؟ لأن لفظ الناس يعم الصنفين، ولأن الحشر مشترك بين الصنفين. وهذا العموم لا يجوز تخصيصه وإن جاز جاز على ضعف؛ لأن النساء أكثر من الرجال إذ قد صح أنهن أكثر أهل النار، وقد صح لكل رجل من أهل الجنة زوجتان من الإنسيات سوى الحور العين، وذلك لأن من في الجنة من النساء أكثر من الرجال وكذلك في النار؛ فيكون الخلق منهم أكثر واللفظ العام لا يجوز أن يحمل على القليل من الصور دون الكثير **بلا قرينة متصلة**؛ لأن ذلك تلبيس وعي ينزه عنه كلام الشارع.)

لاحظ تفريقه بين المخصص المنفصل والمتصل.. فلم يجوِّز في التخصيص المنفصل تخصيص أكثر الصور، بينما جوَّز ذلك في المخصص المتصل.

ومنها: ما ذكره المؤلفان من أن إيراد الاستثناءات (خطأ وعجمة لسانية)، فقالا:(الوحي مملوء بالتعميمات مع وجود استثناءات ومع ذلك لا يلتزم الوحي ذكر الاستثناءات؛ لأن التعميم لا يستلزم الاستغراق أصلا).

وهذه مجازفة، وإلا فجمهور العلماء والأئمة على أن اللفظ العام إذا خصص بمخصص منفصل: عُلم أن ذلك المخصص غير مراد من اللفظ العام ولولا عِلْمُنا بالمخصص لظننا دخوله فيه، ومجرد سكوت المتكلم عن بيان المخصص يدل على إرادته للعموم، وأما هل اللفظ العام في الأشخاص يعم سائر الأزمان والأحوال أم هو مطلق فيها؟ قولان مشهوران

وهذه المسألة ثارت في زمن ابن تيمية حتى قال ابن دقيق العيد في إحكام الأحكام(1/ 98):(أولع بعض أهل العصر-وما يقرب منه-بأن قالوا: إن صيغة العموم إذا وردت على الذوات مثلا أو على الأفعال. كانت عامة في ذلك، مطلقة في الزمان والمكان، والأحوال والمتعلقات.)، ثم رجح أنها عامة في الأحوال، وهو قول طائفة من الأصوليين؛ وعليه فإن الاحترازات والشروط الواردة في أدلة أخرى غير داخلة في اللفظ العام؛ لوجود دليل منفصل، وذهب طائفة من الأصوليين إلى أن اللفظ عام في الأشخاص مطلق في الأحوال، وهذا هو اختيار ابن تيمية في مواضع من كتبه، وهو أظهر القولين..؛ وعليه لا تكون تلك الشروط والاحترازات مخصصات للفظ العام لاختلاف محل العموم بين الأشخاص والأحوال.

والمقصود أن المؤلفين فهما فهما خاطئا، وليس لهما حجة في أي واحد من هذين المذهبين؛ إذ هما بنيا كلامهما على أن المخصص لا يكون إلا متصلا، وعزب عن ذهنهما صحة المخصص المنفصل، وكلامهما يلزم منه لوازم باطلة كتحكم المستدل فيما يتناوله اللفظ العام من أفراده، فيخرج ما يشاء، ويبقي ما يشاء؛ مما يفتح باب القرمطة على مصراعيه.

ومنها: ما لعله اختلط عليهما العام(الكلي) بشرط الإطلاق، والعام(الكلي) لا بشرط الإطلاق، والعام بشرط الإطلاق لا وجود له في الخارج لا كلي ولا جزئي ولا يدخل عليه تخصيص لا متصل ولا منفصل، وهو من مصطلحات الفلاسفة، ولا ثمرة له، وفيه بحث، وإنما الكلام على العام لا بشرط، وهو الذي يسميه الأصوليون باللفظ العام وهو كلي لا يوجد في الخارج إلا جزئيات كالإنسان، وهو الذي يدخل التخصيص المتصل والمنفصل.

تنبيه: ما نقلاه عن ابن تيمية(15) حين قالا:(من فصيح الكلام وجيده: الإطلاق والتعميم عند ظهور قصد التخصيص والتقييد..).

لم أجده بعد البحث عنه، وليس فيه موافقة لكلامهما؛ لأنه خارج محل النزاع؛ لوجود قرينة وهو(ظهور قصد التخصيص..)فهو حجة عليهما، وهو من جملة العام الذي يراد به الخاص كما قرره الشافعي وغيره.

المأخذ الثالث: خلط المصطلحات الأصولية في حديث الطائفة المنصورة.

حصل منهما خلط شنيع في المصطلحات الأصولية؛ حيث لا يفرقان بين تحقيق المناط وغيره؛ إذ في أثناء شرحهما لحديث:(لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق..)قالا في(63):(فالذي نقوله إن ألفاظ الحديث وموارد استعماله قبل طبقة أهل الحديث هي في المقاتلين في سبيل الله قتالا مشروعا: المجاهدين أصالة. نعم من الممكن أن يلحق بهم غيرهم بطريق الإضافة القياسية **أو بطريق تحقيق المناط**...ولكن يبقى هذا إلحاقا بالحديث)

ثم علقا على كلامٍ لابي قتادة الفلسطيني في تقريره أن الأحاديث اشترطت القتال للظهور فقالا:(وليس في لفظ الحديث ما يدل على الاشتراط، فإن وصف القتال هو وصف للطائفة المنصورة وسواء أكان الوصف كاشفا أو مؤسسا؛ فإن الوصف غير الشرط).

وقالا:(فإن كثيرا من المجاهدين في سبيل الله عبر التاريخ لم يكونوا على عقيدة أهل الحديث، فما البينة على إخراجهم من الحديث؟ ويلزم من ذلك الفهم تصويب عقيدة كل من ظهر على الباطل في سبيل الله، وهذا لايمكن القول به، فإنه ما دام المسلم مسلما تثبت له أحكام الإسلام، وما دام مسلما وينصر الحق فهو على الحق ظاهر في ذلك الموضع، ولا يستلزم ذلك أن يكون ظاهرا على الحق في كل موضع)

وقالا:(ليس فيه إلا معنى ظهور طائفة من المسلمين على الأعداء، وأن المسلمين حملة الحق لمحفوظ لا يبيدون أبدا..)

والحقيقة أن الكلام حول حديث الطائفة المنصورة=حديث شائك، دقيق المدرك، وعِرُ المسلك.. يحتاج إلى تأمل شديد، وتوفيق من الله وتسديد، وأسأل الله أن يرينا الحق حقا ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلا ويرزقنا اجتنابه..

وأحب أن أوضح أن ذكر المؤلفين لهذا الحديث في سياق النيل من أهل الحديث وأنهم مخالفون للصحابة لا يجدي؛ لأنه لو قدِّر صحة هذا فغايته أنهم أخطئوا، ولم يقل أحد من الأولين والآخرين إن قول(الجيل الرابع)حجة على قول الصحابة، أو أنهم لا يخطئون إذا خالفوا غيرهم فكيف إذا خالفوا الصحابة؟

ولا ريب أن أهل الحديث لم يخالفوا الصحابة، وإنما المؤلفان حصل منهما خلط في هذا الموضع وغيره من المواضع يجدر التنبيه عليها:

الأولى: لم يستطع المؤلفان سوى ذكر طريقين في إمكان تعدية الحكم إلى غير المقاتلين: أحدهما: الإضافة القياسية.. وهذه الطريق لا مشكل فيها.

وثانيهما:(بطريق تحقيق المناط)وهذه زلة أصولية عجيبة!، ويبدو أن المؤلفين يزجان بأي كلمة أصولية دون علم بمعناها؛ إذ جملة(تحقيق المناط) يراد بها تنزيل الوصف الثابت على الأعيان، قال الآمدي في الإحكام(3/302):(تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط.).

فتحقيق المناط انتقال من الوصف إلى الواقع.. فهو يحصل بعد ثبوت الوصف الذي يناط به الحكم=فيعمد المجتهد إلى تنزيله على الواقع؛ ولهذا لم ينازع أحد في

جوازه لا منكروا القياس ولا غيرهم، فإذا ثبت لدى الفقيه وجوب استقبال القبلة، واشتراط عدالة الشاهد، ووجوب النفقة بالمعروف، والمماثلة في جزاء الصيد...فيأتي المجتهد فيتأكد من تحقق الوصف على المعينات، هذا هو تحقيق المناط، قال ابن تيمية في الدرء(7/ـ 336): (كالاجتهاد في تعيين القبلة عند الاشتباه، والاجتهاد في عدل الشخص المعين، والنفقه بالمعروف للمرأة المعينة، والمثل لنوع الصيد أو للصيد المعين، المثل الواجب في إتلاف المال المعين، وصلة الرحم الواجبة..)، ومحل البحث في دلالات النص، و(تخريج المناط)، أو البحث في أبعاد اللفظ والمعنى!

فـ(تحقيق المناط)و(تنقيح المناط) ليسا من طرق توسيع دلالات النص لفظا أو معنى..، وإنما يستعمل تحقيق المناط إذا ثبت عموم اللفظ وشموله للنوع أو العين.. فهو بعد ثبوته من جنس قياس الشمول المبني على تسليم العموم أو الوصف المشترك.. ومحل النزاع هو البحث في الوصف(القتال) ودلالاته ونطاقه..

والمقصود أن جعل(تحقيق المناط) طريقا آخر لتوسيع دلالة النص لفظا أو معنى غلطة شنيعة عند مبتدئ في الأصول، فكيف بأساطين الأصول ونقاد السلفية؟

قال الغزالي في مستصفاه(322):(ما عرف منه مناط الحكم قطعا وافتقر إلى تحقيق المناط، مثاله طلب الشبه في جزاء الصيد).

وقال ابن الدهان في تقويمه(1/ 96):(تحقيق المناط: هو النظر إلى معرفة العلة في آحاد الصور بعد صحتها في نفسها كتعرف كون هذا الشاهد عدلا لينبني عليه قبول شهادته)

وقال الآمدي في إحكامه(3/ـ 302):(تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو

استنباط. أما إذا كانت معروفة بالنص، فكما في جهة القبلة فإنها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بإيماء النص).

وقال القرافي في شرح تنقيح الفصول(389):(تحقيق المناط: فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، مثاله أن يتفق على أن العلة في الربا هي القوت الغالب ويختلف في الربا في التين بناء على أنه يقتات غالباً في الأندلس، أو لا نظراً إلى الحجاز وغيره**)**.

قال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى(19/ 16):(تحقيق المناط وهو: أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كلي فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان كأمره باستقبال الكعبة وكأمره باستشهاد شهيدين من رجالنا ممن نرضى من الشهداء وكتحريمه الخمر والميسر؛ وكفرضه تحليل اليمين بالكفارة وكتفريقه بين الفدية والطلاق؛ وغير ذلك. فيبقى النظر في بعض الأنواع: هل هي خمر ويمين وميسر وفدية أو طلاق؟ وفي بعض الأعيان: هل هي من هذا النوع؟ وهل هذا المصلي مستقبل القبلة؟ وهذا الشخص عدل مرضي؟ ونحو ذلك؛ فإن هذا النوع من الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين).

الثانية:أن المؤلفين زعما أن أهل الحديث لا يتناولهم الخطاب إلا بنوع من الإلحاق، أو كما يقولان:(ولكن يبقى هذا إلحاقا بالحديث)، فقد خُيّل إليهما حصر طرق تعدية الحكم في ذينك الطريقين... فيبقى ذلك مجرد إلحاق.. ولو سلمنا أنه لا طريق لشمول النص لأهل الحديث إلا بالقياس: فهو حجة لا سيما أن المؤلفين شدَّا من أزره حينما أرادا الانتصار لأهل الرأي.. والآن يقللان منه فهو مجرد إلحاق!

فكيف إذا كانت طرق شمول النص للفظ المسكوت عنه كثيرة يجهلها المؤلفان-وهما أساتذة الاستدلال، وجهابذة الأصول- مبسوطة في دواوين أصول الفقه؟

الثالثة: إن طرق إدخال أهل الحديث والعلم في خبر الطائفة المنصورة كثيرة، وليست مقصورة على طريق(الإضافة القياسية)، بل منها ما يكون دخولهم أولى من المقاتلين؛ وهي كالآتي:

أ-طريق فحوى الخطاب؛ وذلك بالتنبيه بالأدنى على الأعلى؛ فيكون حكم المسكوت أقوى من حكم المنطوق كقوله تعالى:(ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما) فهو يتناول النهي عن الضرب قصدا بطريق فحوى الخطاب.. ويمكن أن يستدل على أن أهل العلم والحديث داخلين في الحديث بطريق فحوى الخطاب؛ لأن نصرتهم للدين أعظم من نصرة المقاتلين، وإنما نبه بالقتال وهو الأدنى على الجهاد العلمي وهو الأعلى.

ب-طريق القياس-وهو ما أشار إليه المؤلفان-والفرق بينه وبين فحوى الخطاب، هو أن المتكلم إن قصد الصورة المسكوت عنها من لفظه بالتنبه بالأدنى على الأعلى: فهو فحوى الخطاب، وإن لم يكن المتكلم يقصد شمول لفظه للصورة المسكوت عنها، لكن قد تكون الصورة المسكوت عنها مماثلة للصورة المنطوق بها.. فهذا هو قياس المساوي، وقد تكون، وقد تكون الصورة المسكوت عنها أولى من الصورة المنطوق بها فهذا هو قياس الأولى، فهما طريقان!

ت-أن وصف القتال والظهور المجردين لا مدح فيهما باتفاق العلماء؛ ولهذا لم تمدح الدولة الفاطمية ولا الدولة البويهية ولا نظائرهما مع ما حصل لهما من ظهور وقتال، فعلم من هذا أن الوصف الأهم هو قوله:(على الحق)وقوله:(قائمة بأمر الله)، وأهل الحق وخاصته والقائمون بأمر الله، المنافحون عن دينه=هم أهل الحديث العالمون بأمر الله ونهيه السائرون على منهاج الصحابة-رضي الله عنهم-كما دلت عليه الأحاديث.

ث-أن المقصود من القتال هو الجهاد، وقد نبه القرآن إلى أن الجهاد يحصل بالعلم الشرعي كما يحصل بالسلاح، بل

الجهاد العلمي من أعظم الجهاد وأكبره قال تعالى: (وجاهدهم به جهادا كبيرا)؛ وإذا تقرر هذا وأن مدلول لفظ(يقاتلون)يتناول العلماء تناول اللفظ لعموم أفراده=فعندها نستعمل تحقيق المناط وأن أهل الحديث مشمولون بعموم اللفظ، وهو ليس إلحاقا؛ ويكون العلماء مجاهدون ومقاتلون بالعلم والبيان.

ج- أن في الحديث إشارة إلى العلم، أخرج البخاري في صحيحه(1/ـ 25):(قال حميد بن عبد الرحمن، سمعت معاوية، خطيبا يقول سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «**من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين**، وإنما أنا قاسم والله يعطي، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله، لا يضرهم من خالفهم، حتى يأتي أمر الله»)

فلاحظ أنه ذكر الفقه في الدين، ثم أشار إلى الطائفة المنصورة، وقد يقال إن هذه جُمَلٌ مختلفة معطوفٌ بعضها على بعض بحرف الواو، وهي لا تفيد السببية، بل هي من جنس دلالة الاقتران، بل أضعف منها.

والغرض هنا هو بيان الطرق الأصولية التي يمكن بها شمول هذه الآثار لطائفة أهل الحديث لفظا أو معنى.

الرابعة: أن المؤلفين بيَّنا أن أحمد بن حنبل وطبقته مخالفون لمذهب الصحابة في تفسير حديث الطائفة المنصورة؛ إذ قالا في(63):(فالذي نقوله إن ألفاظ الحديث وموارد استعماله قبل طبقة أهل الحديث هي في المقاتلين في سبيل الله قتالا مشروعا..).

ويمكن تحرير مذهب أهل الحديث ودلالات النصوص من الوجوه التالية:

الوجه الأول: أن السلف لم يقولوا قط إن هذه الطائفة المنصورة لا تقاتل كما يفهم من كلام المؤلفين.

الوجه الثاني: أن مقصود الأئمة-والله أعلم-بأن الطائفة المنصورة هم أهل الحديث أي موافِقة لاعتقاد أهل الحديث كما وضحه القاضي عياض وغيره، وهو ظاهر كلام قتادة وأحمد بن حنبل وغيرهما؛ إذ هما يحددان مكان هذه الطائفة في الشام لا في سائر البلدان التي يعيش فيها أهل الحديث، قال ابن عساكر في تاريخ دمشق(1/ 259):(قال الأوزاعي فحدثت به قتادة فقال لا أعلم أولئك إلا أهل الشام)، ويبدو أن الأوزاعي أقرَّ قتادة، وقال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى(4/ـ 446):(قال الإمام أحمد: وأهل الغرب هم أهل الشام).

وقد جاءت النصوص الشرعية تارة مطلقة لم تقيد بمكان، وتارة جاءت مقيدة بأهل الغرب، ومقتضى القواعد الأصولية عند جمهور العلماء أن المقيد يقضي على المطلق؛ وعليه تكون تلك الطائفة المنصورة في الغرب.

الوجه الثالث: أن دلائل النصوص تفيد أن هذه الطائفة لا تكون إلا في الغرب، ولفظة(الغرب)وصف مشتق مناسب، ومفهومه أنها لا تكون في غيرهم، وهذا المفهوم حجة عند جمهور العلماء كالشافعي وأحمد وغيرهما، ووجه مناسبته أن الغرب موطن البركة والانتصارات آخر الزمان كما دلت عليه النصوص، فهو يناسب الطائفة المنصورة كما أن الشرق موطن الفتن؛ وهذا يدل على أن الطائفة المنصورة لا تكون في غير الغرب، قال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى(4/ـ 446):(أن النصوص عينت أنهم بالشام كقول معاذ وكما روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " لا يزال أهل الغرب ظاهرين" قال الإمام أحمد: وأهل الغرب هم أهل الشام. وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مقيما بالمدينة فما يغرب عنها فهو غربه وما يشرق عنها فهو شرقه وكان يسمي أهل نجد وما يشرق عنها أهل المشرق كما قال ابن عمر: قدم رجلان من أهل المشرق فخطبا فقال النبي صلى الله عليه وسلم:"إن من البيان لسحرا". وقد استفاضت السنن عن

النبي-صلى الله عليه وسلم- في الشر أن أصله من المشرق: كقوله: "الفتنة من هاهنا الفتنة من هاهنا" ويشير إلى المشرق وقوله صلى الله عليه وسلم "رأس الكفر نحو المشرق" ونحو ذلك.).

الوجه الرابع: أن هذه الطائفة المستمرة هي في الغرب، ومفهومها أنه لا تكون طائفة في غير الغرب منصورة باستمرار، ولا يعني أنه لا يوجد في الشرق مثلا طائفة منصورة البتة، فالحديث لم ينف ذلك؛ لأن مفهوم المخالفة لا عموم له؛ أي: يصدق بصورة واحدة، والمفهوم المنفي هو وجود طائفة منصورة باستمرار في غير الغرب، لكن ليس في الحديث أنه لا توجد طائفة منصورة في غير الغرب أحيانا، والواقع يؤيد هذه القواعد الأصولية.

الوجه الخامس: أن هذه الطائفة المنصورة مجتمعة فيما يبدو لا متفرقة، وهو ظاهر كلام قتادة وأحمد المتقدمَين؛ إذ جعلاها في الشام، وهو ظاهر كلام ابن تيمية؛ إذ جعل طائفة معاوية-رضي الله عنه-هي الطائفة المنصورة دون طائفة علي-رضي الله عنه-.

وبهذا نعلم أن الطائفة المنصورة مجتمعة غير متفرقة بخلاف أحاديث الاستمساك بالجماعة وحديث الفرقة الناجية؛ فإنه لا يلزم أن تكون مجتمعة في بلد واحد، فالصحابة تفرقوا في البلدان، وحصل بينهم نزاع كعلي ومعاوية-رضي الله عنهما-وكلهم من الجماعة ومن الفرقة الناجية، ولهذا رجح الشافعي أن لزوم الجماعة لا يلزم منه اجتماع الأبدان، فقال في الرسالة(1/ 473):(فلم يكن في لزوم الأبدان معنى، لأنه لا يمكن، ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً فلم يكن للزوم جماعتهم معنى، إلا ما عليهم جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما).

الوجه السادس: أن هذه الطائفة خير الطوائف المجتمعة، ولا يلزم أن من ليس من هذه الطائفة أنه على باطل، بل قد يكون من ليس في هذه الطائفة خير من كل فرد من أفراد الطائفة المنصورة، وهذا ظاهر كلام

ابن تيمية؛ إذ جعل طائفة معاوية-رضي الله عنه- هي الطائفة المنصورة وهي على الحق في الجملة أكثر من الحق في طائفة علي في الجملة، وبيَّن أن علي-رضي الله عنه-خير أهل زمانه، وهو وطائفته أقرب إلى الحق في **قتاله ذاك** من طائفة معاوية، لكن التفضيل المعين الجزئي لا يستلزم التفضيل العام الكلي، قال ابن تيمية كما مجموع الفتاوى(4/ـ 444):(ولما تركوا ما يجب من نصره صاروا أهل باطل وظلم؛ إذ ذاك يكون تارة لترك الحق، وتارة لتعدي الحق= فصار حينئذ شيعة عثمان الذين مع معاوية أرجح منهم؛ ولهذا انتصروا عليهم).

وتقرير ابن تيمية هذا في النفس منه شيء؛ إذ ليس في حديث الطائفة المنصورة أنها خير الطوائف على الإطلاق، بل قد تكون هذه الطائفة خير أجناد الأرض وقد لا تكون خير أجناد الأرض، لكنها على الحق في الجملة، وتحتاج إلى تحرير.

الوجه السابع: أن هذه الطائفة المنصورة موصوفة بأنها(قائمة بأمر الله)يعني في الجملة لا في الفرد المعين منهم؛ فإن الحكم على الجملة يختلف عن الحكم على الفرد، فنحن نقول المسلمين على الحق لا يعني أن كل فرد محق في كل مسألة، ونقول النصارى على الباطل لا يعني أنهم مخطئون في كل مسألة، وإنما هذه الطائفة المجتمعة على الحق في الجملة يعني هو الغالب ولا تجتمع على باطل في الاعتقاد، ويبدو أن المؤلفين حصل لهما بسبب ذلك خلط حتى قالا:(فإن كثيرا من المجاهدين في سبيل الله عبر التاريخ لم يكونوا على عقيدة أهل الحديث، فما البينة على إخراجهم من الحديث؟)

وهذا اعتراض باطل؛ لأن المراد هو الحق الموافق لعقيدة أهل الحديث في الجملة لا في كل فرد؛ فلا يمكن أن تكون الطائفة المنصورة تجتمع على مخالفة شيء من اعتقاد أهل الحديث؛ لأنها إن أجمعت على مسألة باطلة=لم يصح وصفها بأنها على الحق، وأي طائفة تدعي

الإسلام وحصل لها ظهور كالدولة الفاطمية أو البويهية أو غيرهما وأجمعت على الباطل ومخالفة أهل الحديث=لم تكن هي الطائفة المنصورة.

الوجه الثامن: أنه جاءت أوصاف هذه الطائفة تارة أنها قائمة بأمر الله، وتارة على الحق، وتارة تقاتل على الحق، ومجملها يرجع إلى ستة ألفاظ فيما يبدو وهي كالآتي:

1-(لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله).

2-(لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ).

3-(لا يزال لهذا الأمر-أو على هذا الأمر-عصابة على الحق).

4-(لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق).

5-(لن يبرح هذا الدين قائما، يقاتل عليه عصابة من المسلمين).

6-(لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق).

ونلاحظ أن أكثر الألفاظ تصف هذه الطائفة أنها على الحق أو قائمة بأمر الله، وبعض الألفاظ فيها:(يقاتلون على الحق)وهذه محتملة أنهم يقاتلون من أجل الحق، ومحتمل أنهم يقاتلون وهم على الحق، وهذا أقرب، وهو موافق للألفاظ الأخرى؛ وهو أقرب إلى المدح؛ لأن الطائفة الفاجرة المنحرفة قد تقاتل على الحق، بل قد تقاتل الطائفة النصرانية طائفة ملحدة؛ لأنها تسب الخالق، فقتالها على الحق، كما أن الطائفة المنصورة قد يحصل منها بعض التفريط أو الإفراط في العمل، لكن مع سلامة اعتقادها في الجملة.

الوجه التاسع: أن مفاد كلام المؤلفين أن حديث الطائفة المنصورة يتناول أي قتال مشروع ولا علاقة له بأهل الحديث، فقالا في(63):(فالذي نقوله إن ألفاظ الحديث وموارد استعماله قبل طبقة أهل الحديث هي في المقاتلين في سبيل الله قتالا مشروعا..).

ويقال لهذين المؤلفين: كيف نعلم أن هذا القتال مشروع أو غير مشروع؟

فإن قلتما: نعلم ذلك بالكتاب والسنة والإجماع..

قيل لكما: فإن حصل نزاع في مشروعية هذا القتال بين الفرق الإسلامية، واختلفوا في فهم نصوص الكتاب والسنة.. فأي طائفة هي المصيبة؟

فإن قلتما: هي الطائفة التي وافقت ظواهر الكتاب والسنة وهي الجماعة والسواد الأعظم وهو المراد بقوله: (على الحق)..؛وعليه قد وافقتما تلك الطبقة التي حاولتما لمزها ووافقتما دلالة الكتاب والسنة من جهة لزوم ظواهرها إلا بدليل، ومن جهة أن النصوص حثَّت على لزوم جماعة المسلمين والسواد الأعظم عند حدوث التفرق، وهذه الطائفة المنصورة جزءٌ من جماعة أهل السنة في الجملة.

والمقصود أن هذه الطائفة المنصورة لا تجتمع على اعتقاد باطل في العلميات أو العمليات؛ فإن قيل: إنكم رجحتم تبعا لابن تيمية أن طائفة معاوية هي الطائفة المنصورة، وقد اجتمعت على قتال علي والحق معه في الجملة؟

والجواب: أن الطائفة المنصورة لا تكون إلا في الغرب، وهم طائفة معاوية-رضي الله عنه- ولا يلزم أن تكون هي خير الطوائف، وليس في الحديث ما يدل على ذلك، وإنما يلزم أن تكون على الحق في الجملة.

وأما مقتضى جواب ابن تيمية فهو أن طائفة معاوية خير من طائفة علي في الجملة وأطوع لأميرهم، وليس من شرط الطائفة المنصورة أن لا يحصل منها ظلم وبغي، وإنما من شرطها أن لا يحصل منها اعتقاد باطل، ومعاوية -رضي الله عنه-لم يقل إنه خيرٌ من علي ولم يعتقد أنه أحق بالخلافة العظمى منه، قال ابن تيمية منهاج السنة النبوية(4/ـ 383):(وعلي أفضل منه وأعلى درجة، وهو

أولى بالحق منه باتفاق الناس، وعسكر معاوية يعلمون أن عليا أفضل منه وأحق بالأمر، ولا ينكر ذلك منهم إلا معاند أو من أعمى الهوى قلبه.

ولم يكن معاوية قبل تحكيم الحكمين يدعي الأمر لنفسه، ولا يتسمى بأمير المؤمنين، بل إنما ادعى ذلك بعد حكم الحكمين، وكان غير واحد من عسكر معاوية يقول له: لماذا تقاتل عليا وليس لك سابقته ولا فضله، ولا صهره، وهو أولى بالأمر منك؟ فيعترف لهم معاوية بذلك. لكن قاتلوا مع معاوية لظنهم أن عسكر علي فيه ظلمة يعتدون عليهم كما اعتدوا على عثمان، وأنهم يقاتلونهم دفعا لصيالهم عليهم، وقتال الصائل جائز، ولهذا لم يبدؤوهم بالقتال حتى بدأهم أولئك. ولهذا قال الأشتر النخعي: إنهم ينصرون علينا لأنا نحن بدأناهم: وعلي - رضي الله عنه - كان عاجزا عن قهر الظلمة من العسكرين).

فلاحظ أن معاوية لم يعتقد أنه أحق بالخلافة من علي، وإنما حصل منه ادعاء ذلك بعد تحكيم الحكمين كما حصل منه ذلك مع ابن عمر.. ولم يعتقد ذلك وإنما ادعاه؛ إذ هو يعترف عند المحاققة، ولو قدَّر أنه اعتقد ذلك فلم تعتقده أكثر طائفته، وإنما ادعاؤه ذلك يدل على أن عليا وطائفته كانوا أقرب إلى الحق من طائفة معاوية في ذلك القتال المعين لا مطلقا.

والمقصود أن طائفة معاوية خير من طائفة معاوية في الجملة، ولم يعتقدوا خلاف الحق في الجملة=فكانوا هم الطائفة المنصورة، هذا مجمل كلام ابن تيمية.

الملاحظ الرابعة: أن المؤلفين لا يعرفان الشرط المعنوي؛ فقالا:(الوصف غير الشرط)وهذا جمود على الحروف، وجهالة بالمعاني، وإلا فإن الوصف قد يكون شرطا معنويا، فمثلا جملة:(كافئ الرجل الكريم)هي بمعنى(كافئ الرجل إن كان كريما)لاسيما في مذهب الشافعي وأحمد وغيرهما ممن يحتجون بمفهوم الصفة والشرط..

والعجيب أن المؤلفين يرجحان أن لا ظهور للطائفة إلا بالمقاتلة؛ إذ قالا(64):(الصحيح التفريق بين الطائفة الظاهرة على الحق وهم المجاهدون أصالة)، وهذا هو عين الشرط اللغوي الذي إن انعدم الشرط وهو القتال انعدم المشروط وهو الظهور، وإن وجد الشرط وجد المشروط، وهو حد السبب الأصولي، قال القرافي في شرح تنقيح الفصول(85):(الشروط اللغوية أسباب؛ لأنه يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم).

فإن قالا: نحن نقصد أن المقاتلة إن وجدت وجد الظهور، لكن لا يلزم من انعدم المقاتلة انتفاء الظهور.. فهذا هو حد الشرط الأصولي..

فإن قالا: نحن نقصد أن المقاتلة علامة وأمارة على الطائفة المنصورة..

فهذا لا يكون شرطا لوجود الطائفة؛ لأن الشرط يسبق المشروط أو يقارنه، والعلامة يمكن تأخرها عنه، لكن الأمارة قد تكون شرطا لكشف الطائفة إن كانت لا تنكشف إلا بوصف القتال

فهو على الاحتمالات الثلاثة: إما شرط لغوي أو شرط أصولي أو شرط للكشف عن الطائفة؛ وبهذا يظهر غلط المؤلفين في تغليط أبي قتادة الفلسطيني.. فهذان المؤلفان الأصوليان لا يعرفان معنى الشرط!!

وفي الختام أسأل الله أن يرد المؤلفين إلى الصواب، وأن يختم لنا جميعا برضوانه، وأن يجعل هذا العمل صالحا خالصا..

عبدالعزيز الصويتي التميمي